

Mario Vegetti
L'ETICA DEGLI ANTICHI



Nell'antichità le nozioni di virtù, città, legge, anima, destino, passione, felicità nascono in ambito extrafilosofico, sul terreno dell'esperienza religiosa, politica, sociale, e trovano le loro prime espressioni culturali nei linguaggi della poesia, della tragedia e della storiografia. Mario Vegetti inizia il suo viaggio alla scoperta dell'etica antica dai versi dell'Iliade, e da lì indaga i temi della virtù, della politica, dell'anima. Man mano che procede e si susseguono le vicende storiche sono affrontati i temi della passione, del destino, della felicità e della saggezza, con particolare riferimento all'età ellenistica e romana. Maggiore spazio è dedicato ai grandi dominatori del pensiero antico, Platone e Aristotele, e a come i due filosofi hanno inteso le questioni etiche. Mario Vegetti conclude ogni capitolo con degli "epiloghi" in cui esamina brevemente il punto di vista della posterità per capire quanto, delle idee analizzate, era destinato a permanere nel dibattito etico contemporaneo e quale il significato attuale dei problemi dell'etica antica.



Mario Vegetti

L'ETICA DEGLI ANTICHI

Editori Laterza

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Editori Laterza

© 1989, Gius. Laterza & Figli

Nei «Manuali Laterza»

Prima edizione 1989

Nella «Biblioteca Universale Laterza»

Prima edizione 2010

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nell'aprile 2010 SEDIT - Bari (Italy) per conto
della Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 978-88-420-9344-2

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

*Nella Casa dell'Anima s'aggirano le Passioni belle donne
abbigliate in seta, il capo adorno di zaffiri.*

*Dalla porta fin nell'interno della casa tutte governano le sale.
Nella più grande — di notte, quando brucia loro il sangue —
danzano e bevono, i capelli sciolti.*

*Fuori dalle sale, pallide e malvestite, con abiti di un tempo
fuori moda, s'aggirano le Virtù ascoltando amareggiate la festa
che fanno le ubriache etere. Coi visi incollati ai vetri delle finestre
osservano in silenzio, pensierose, le luci, i diamanti e i fiori della
danza.*

C. Kavafis, Poesie segrete (1894)

Premessa

Scrivere una storia esauriente dell'etica antica è un'impresa difficile, non solo di fatto (per la vastità dei problemi e della letteratura relativa), ma anche per ragioni di principio.

Non si può infatti scrivere una storia delle teorie etiche formulate dai filosofi: fino a Platone, l'etica non ha alcuna autonomia dalla «sapienza» e dalla «filosofia»; con Aristotele, questa autonomia è riconosciuta alla «filosofia pratica», dove però l'etica è strettamente legata alla politica, tanto che la stessa Etica nicomachea viene definita dal suo autore come un trattato di politica. Nelle filosofie ellenistiche, l'etica è bensì considerata una partizione autonoma della filosofia, ma è tuttavia legata alla fisica come (per usare una metafora stoica) un frutto lo è al suo albero. Nel neoplatonismo, infine, l'autonomia dell'etica è nuovamente annullata.

Gli spazi di autonomia sono dunque così ridotti, che una storia non arbitraria delle teorie etiche dovrebbe finire per coincidere largamente con una storia complessiva del pensiero antico; e, a questo punto, non del solo pensiero filosofico, perché elementi di etica sono ben presenti anche in saperi di tipo scientifico, come la medicina e persino l'astrologia.

D'altra parte, che senso avrebbe una simile storia se si ignorasse lo sfondo dei problemi morali della società antica, cui evidentemente le teorie etiche sono strettamente vincolate come livello di interpretazione e di riflessione? Le nozioni stesse di virtù, di città, di legge, di anima, di destino, di passione, di felicità, di cui il pensiero etico si sarebbe alimentato, nascono di fatto in ambito extrafilosofico, sul terreno dell'esperienza religiosa, politica, sociale, e trovano le loro prime espressioni culturali nei

linguaggi della poesia, della tragedia, della storiografia. Una storia delle teorie etiche dovrebbe dunque integrarsi con una storia delle idee morali e del loro contesto antropologico complessivo. Grandi tentativi sono stati compiuti in questo senso: basterà ricordare le opere, così diverse tra loro, di Jaeger, Dodds, Adkins, Havelock, Gernet e Vernant. Nessuna di esse supera tuttavia, dal punto di vista cronologico, la soglia del IV secolo a.C; e tutte tendono, inevitabilmente, a privilegiare il quadro antropologico rispetto alla specificità del discorso filosofico.

Pensare a una storia dell'etica antica che non ignorasse queste difficoltà, e che d'altra parte non risultasse superiore alle forze tanto dell'autore quanto del lettore (come lo sarebbe stata una storia complessiva del pensiero antico integrata da una storia delle idee morali e del loro quadro antropologico), voleva dire allora innanzitutto pensare a scelte, selezioni, privilegiamenti.

Ho dunque cercato di isolare e di mettere a fuoco luoghi, momenti, scene d'incontro fra problemi morali e riflessione etica, il cui significato mi pareva decisivo tanto per la tradizione antica quanto per le sue eredità. Nella prima parte del libro, dedicata ai grandi temi della virtù, della politica, dell'anima, prevalgono inevitabilmente fonti e idee extrafilosofiche, che si intrecciano con i primi segmenti della riflessione teorica. Nella seconda parte, tutto questo materiale è messo a confronto con le teorie etiche dell'età ellenistica e romana, che lo riarticolano intorno ai nodi cruciali della passione, del destino, della felicità e della saggezza. In posizione di crinale, i due capitoli centrali sono destinati a un'analisi ravvicinata dei due maggiori testi del pensiero etico antico, quelli del resto destinati a dominare anche le sue eredità moderne: la Repubblica di Platone e l'Etica nicomachea di Aristotele.

In questo modo mi è parso di poter costruire una prospettiva d'insieme sufficientemente articolata e comprensiva, pur rinunciando a un'impossibile completezza. Certo, si è trattato pur sempre di scelte, e le scelte sono comunque opinabili. Poco spazio è stato per esempio concesso alla tradizione atomistica, da

Democrito a Lucrezio, a quella socratica o a momenti di quella platonica, come Plutarco e Numenio; solo sullo sfondo è restata la problematica religiosa di epoca imperiale, tanto pagana quanto giudaica e cristiana. Consapevole di queste selezioni, l'autore deve almeno augurarsi che giovino alla leggibilità del libro, e che esso sia valutato anche per quello che contiene, e non solo per ciò che omette.

L'organizzazione del racconto per scene e per nodi centrali presentava inoltre un difficile problema di ordine concettuale. Essa comportava cioè il rischio di costruire una serie di «figure» o di «stadi» destinati a oltrepassarsi a vicenda, in una sorta di fenomenologia hegeliana dove la successione cronologica avrebbe costituito (come spesso accade) anche il principio di una serie di superamenti teleologici, fino a culminare in una fine (il neoplatonismo) che sarebbe allora risultato anche il «fine» del racconto. Poiché invece, a mio avviso, non siamo qui di fronte alla storia di un «progresso» lineare del pensiero etico (come del resto neppure a quella di una sua «decadenza» dalle origini), si trattava di evitare questo possibile effetto del racconto. Alla fine di ogni capitolo ho dunque indicato quanto, delle prospettive e delle idee analizzate, era destinato a permanere, a restare insuperato, a ritornare nella tradizione antica e nella sua posterità. Questo era necessario per mostrare come nella cultura antica le diverse tradizioni permangono tenacemente, senza che né Platone né Aristotele, ma in fondo neppure Omero e il pensiero dell'anima e della polis, siano mai in effetti «superati» da posizioni nuove. Ed era anche necessario per far vedere come il pensiero antico abbia trasmesso alla riflessione e al dibattito etico a noi contemporanei un retaggio articolato in una pluralità di posizioni, su cui si continua a discutere e a scegliere. Solo in qualche epoca, come nell'Umanesimo, o nelle sue nostalgiche riproposizioni a noi più vicine, è stato il «classico» nel suo insieme a costituire il fondamento di un'etica. Ma questa visione unitaria del «classico» comporta sforzi di conciliazione delle differenze e delle alternative, a forte carattere retorico ed estetizzante, che risultano

improduttivi sul piano storiografico e neppure utili a pensare criticamente quanto di significativo permane nell'eredità antica. In questi «epiloghi» ai singoli capitoli, il punto di vista della posterità (anche di quella a noi contemporanea) è stato dunque assunto come un esplicito destinatario del racconto storiografico.

Attraverso tutto il libro compare anche un altro interlocutore meta-cronico, Aristotele. Questo non perché la sua etica costituisca a mio avviso il vertice della vicenda narrata. Ma in virtù della sua potenza di codificazione, interpretazione e critica della tradizione precedente, e dell'efficacia concettuale che egli mantiene su quella posteriore. Aristotele assicura in ogni caso un nitido punto di vista filosofico sui temi morali anche di matrice extrafilosofica, e un chiaro riferimento analitico nella complessità e nel fervore a volte fuori misura dei dibattiti etici. Era dunque giusto attribuirgli un ruolo in qualche modo meta-storico, anche se naturalmente questa metastoricità doveva venire interpretata, come si è cercato di fare a suo luogo.

Tutto questo avrà raggiunto il suo scopo se il libro si proverà almeno in parte capace di contribuire ad una migliore comprensione prospettica dei problemi dell'etica antica, e dunque per questa via anche delle lontane origini di quelli moderni.

Poiché si tratta di un libro privo di note, si è ricorso con larghezza alla citazione diretta delle fonti nel testo. Le bibliografie poste in appendice ad ogni capitolo non aspirano naturalmente ad alcuna completezza. Esse sono destinate a render conto dei riferimenti interpretativi tenuti presenti più da vicino. Si sono citati di preferenza lavori recenti, salvo qualche necessaria eccezione per opere a loro modo 'classiche', anche per proporre a lettori e studiosi non specialisti percorsi di approfondimento critico effettivamente praticabili sui diversi problemi discussi. In ogni caso, si è cercato di tener conto di tutte le maggiori aree linguistiche e culturali della ricerca storiografica, senza cedere all'uso ormai largamente invalso di privilegiarne una provincia (nei casi di traduzioni italiane, è stata indicata tra parentesi, quando ciò appariva opportuno, la data dell'edizione originale).

Le «note», pure poste in appendice ad ogni capitolo, sono destinate ad offrire ai lettori non specialisti le necessarie informazioni biografiche e bibliografiche sugli autori citati nel testo. Le abbreviazioni usate nel testo sono sciolte nell'«Indice degli autori e dei luoghi» posto al termine del libro.

Non resta altro se non il gradevole dovere dei ringraziamenti. Materiali preparatori del libro sono stati presentati e discussi presso l'Istituto di Studi Filosofici di Napoli, l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, la Scuola Normale Superiore di Pisa, le Università di Roma, Torino, Venezia e Calabria. Ringrazio quanti hanno reso possibili queste occasioni di incontro e di verifica, e hanno partecipato con utili suggerimenti alle discussioni. Ringrazio Premessa anche quegli amici, come Chiara Crisciani e Pierluigi Donini, che hanno letto e proficuamente criticato parti del libro. Un grazie particolare va a Marta Cristiani e ad Eugenio Lecaldano per il loro incoraggiamento iniziale. Infine, tutta la mia riconoscenza per Silvia, Valentina e Matteo, che hanno seguito, aiutato, e qualche volta sofferto ogni giorno di questo lungo lavoro.

M.V.

L'etica degli antichi

Capitolo primo

Gli inizi e le costanti

1. Tra morale ed etica: Omero, Socrate, Aristotele

Aristotele riconosceva a Socrate il merito «di aver per primo indagato intorno alle virtù etiche e di aver tentato di darne definizioni generali» (Met. XIII, 4, 1078b 17-9).

Se l'affermazione di Aristotele fosse da prendere alla lettera, essa indicherebbe con precisione il momento d'inizio della storia dell'etica antica. Si tratta tuttavia di interpretarla, e di dare anche qualche chiarimento sull'uso dei termini che verrà seguito in questo libro.

Le «virtù etiche» appartengono senza dubbio all'ambito della morale. Ora, si intenderà qui per «morale» (secondo un uso diffuso nella filosofia contemporanea, ma alquanto diverso da quello della tradizione idealistica), l'insieme di valori e di regole di comportamento condivisi da individui e gruppi, cui ci si richiama ogni volta che si tratti di scegliere fra condotte diverse, e soprattutto ogni volta che, nelle dinamiche dell'interazione sociale, si tratti di esprimere, in modo non coercitivo, una norma di preferibilità fra queste condotte (tu devi agire in questo modo, anche se non sei costretto a farlo). In questa accezione del termine, la discussione e la riflessione sui valori e le norme morali sono certamente tanto antiche quanto il primo documento scritto della cultura greca, l'Iliade. È chiaro che qui, e poi ancora nei secoli successivi, il discorso sulla morale assume immediatamente la forma dei vincoli sociali, delle credenze religiose, delle regole giuridiche, delle ideologie politiche: la discussione sui valori e le norme non ha alcuna autonomia da questo contesto in senso lato

antropologico, anche se viene emergendo una spinta crescente verso la loro interiorizzazione. Da questo punto di vista, sarebbe comunque troppo restrittivo riconoscere in Socrate il momento d'inizio della riflessione morale in Grecia, visto che egli è piuttosto l'erede di una lunga tradizione di ricerca e di confronto sulle «virtù».

Ma Aristotele attribuisce a Socrate qualcosa di più, e cioè lo sforzo di trovare definizioni generali delle virtù stesse. Qui siamo, secondo il nostro uso terminologico, ormai nell'ambito dell'etica: cioè di una teoria filosofica di tipo normativo che da un lato risponde alle questioni del tipo «che cosa è bene?», «che cosa è giusto?», dall'altro indaga sulla natura della morale e sulle condizioni epistemologiche di quelle risposte. Da questo secondo punto di vista, il riconoscimento aristotelico del primato di Socrate appare fin troppo generoso: un'etica in senso proprio non appare in Grecia se non con i grandi trattati dello stesso Aristotele, e soprattutto con la sua Etica nicomachea.

Ma quel riconoscimento conserva tuttavia un senso: a Socrate andrà attribuito un ruolo di cerniera, di saldatura, fra la tradizione delle idee morali greche, dall'VIII al V secolo a.C, e la loro traduzione nei termini e nel linguaggio della teoria etica, che inizia non prima del IV secolo. Un ruolo tanto più significativo in quanto rende quella tradizione disponibile, con Platone e Aristotele, alla scrittura del testo filosofico, senza la quale di etica propriamente non è possibile parlare.

La morale dei greci è dunque tanto antica quanto la loro società, e comunque quanto il suo primo documento poetico; l'etica greca ha invece inizio con Aristotele, che la elabora immediatamente a ridosso dell'indagine socratico-platonica.

2. Le costanti: il ruolo della morale

Se la questione degli inizi può essere risolta in termini cronologici abbastanza precisi, ci sono aspetti di lunga durata nella

riflessione morale e nell'etica antica, che non variano sostanzialmente nel corso della loro storia secolare, e che formano il quadro stabile di comprensione di questa storia.

Il primo di essi consiste nel ruolo centrale giocato dai valori e dalle norme morali in funzione del governo della vita individuale e delle dinamiche di integrazione e di consenso sociale. La società greca non ha mai posseduto forti apparati coercitivi di tipo politico, come lo Stato e la magistratura, né tanto meno apparati di condizionamento ideologico ed educativo, come la scuola di stato o una Chiesa unificata. Neppure esistono testi dotati di valore normativo universale, come un corpo legislativo unificato, o un Libro sacro, una Scrittura impositiva perché rivelata. Tutto ciò vale anche in larga misura, se pure in forme diverse, per la società romana, ad eccezione forse di quella tardo-imperiale. Lo Stato non interviene se non sporadicamente e con scarsa efficacia nelle questioni di regolamentazione morale (si possono citare ad esempio le leggi sulla famiglia, sulla condotta sessuale, o quelle contro il lusso); soprattutto, esso non dispone né dell'autorità, né degli strumenti di condizionamento educativo, che gli consentano di imporre le norme di condotta necessarie sia alla vita associata sia all'omogeneità morale dei suoi membri.

A questa carenza devono assiduamente supplire agenti morali diversi e in qualche modo spontanei, come le dinamiche di autoformazione del corpo sociale, le correnti del pensiero religioso, i messaggi sapienziali, più tardi il lavoro delle scuole filosofiche, l'opera dei moralisti e dei 'direttori di coscienza'. Scopo comune, anche se perseguito con strategie diverse e spesso rivali, è quello di ottenere l'introduzione di valori e norme morali capaci di orientare la condotta, di cementare l'assenso verso le regole della vita sociale e le sue autorità, di ottenere insomma mediante la persuasione, la formazione, la teoria, ciò che non può venire imposto in modo coercitivo. Tutto questo ha però naturalmente esiti che non si esauriscono semplicemente nella supplenza di un potere statale e ideologico assente o troppo debole.

La spontaneità sociale e culturale dei processi di formazione e di soggettivazione morale dell'uomo antico lascia aperti spazi di incertezza, di conflittualità, dunque anche di scelta e di libertà ignoti in altri sistemi sociali. La morale e l'etica antica hanno un ruolo centrale, una diffusione pervasiva nel governo della vita e dell'integrazione sociale perché surrogano l'assenza di regole coercitive. Ma proprio per questo la loro influenza è problematica, aperta, 'leggera'; proprio per questo l'interrogazione e la discussione sono più ricche, più argomentativamente articolate, più esposte al dissenso in quanto prive di protezione autoritaria o dogmatica. Più che in ogni altra epoca, l'uomo antico ha avuto bisogno di una morale e di un'etica per guidare la sua vita individuale e sociale; ma non ha mai conosciuto l'imposizione di una morale compulsiva, di un'etica 'ufficiale', restando così esposto all'incertezza della scelta. Spesso egli si è pensato nella situazione di chi si trovi di fronte a un bivio, fra virtù e vizio, o fra morali contrapposte, e sia chiamato a scegliere; quasi mai ha pensato, comunque, che questa libertà di scelta fosse un male.

3. Le costanti: delimitazione del soggetto morale

Nonostante il bisogno di norme e valori interiorizzati e socialmente condivisi, nelle culture antiche il soggetto dell'azione morale, il destinatario del discorso etico non è mai stato l'uomo in universale. Questo soggetto e questo destinatario sono sempre stati selezionati con procedure di esclusione a carico di larghi strati sociali, da un lato, e di rilevanti aspetti della personalità individuale dall'altro. Ciò si deve probabilmente al fatto che la signoria morale su di sé è sempre stata vista come condizione e legittimazione della signoria su altri; il gruppo dei «buoni», comunque definito, ha in quanto tale un diritto al potere, e questo potere può essere visto come la ricompensa che spetta alla virtù.

Naturalmente, la sfera che include i possibili soggetti morali viene progressivamente espandendosi. Nel mondo omerico, essa

coincide con il gruppo sociale degli eroi guerrieri; ognuno di essi può venir meno ai propri requisiti di virtù, ma non è invece pensabile che uno degli esclusi — basti pensare al plebeo Tersite — acceda al gruppo e ai suoi valori, se non gli appartiene per nascita.

Fra VI e V secolo, le correnti religiose e i messaggi sapienziali di salvezza si rivolgono al gruppo ristretto degli adepti, dei discepoli, con forme diverse di iniziazione. Non è raro che i sapienti di questa epoca identifichino il proprio allocutore con un «tu»; e Parmenide si presenta come destinatario di una rivelazione, che è anche iniziazione, personalmente rivoltagli da una dea. Ai sapienti, agli adepti, agli iniziati, si oppone qui la gran massa dei profani, dei «dormienti» di Eraclito, «anime barbare», dei «mortalì dalla doppia testa» di Parmenide: tutti costoro sono, e devono restare, esclusi dalla sfera di luce della rivelazione sapienziale, anche se in certi casi dovranno sottostare alle sue leggi, come avrebbero voluto i Pitagorici nelle città in cui detenevano il potere.

L'esperienza politica del V secolo ridisegna la linea delle esclusioni. La città è composta da un gruppo omogeneo di «uguali» (di diversa estensione a seconda delle sue caratteristiche oligarchiche o democratiche), per i quali vigono norme e valori comuni di condotta. Al suo esterno, resta la sfera dei sudditi attuali o potenziali, cui non si richiede altra virtù se non la sottomissione: è noto anzi che tanto più forti sono i vincoli di eguaglianza interni al gruppo, tanto più grande è la dissimmetria che esso stabilisce nei riguardi degli esclusi, schiavi o sudditi che siano.

A queste linee di esclusione sociale, Platone ne aggiunge altre destinate a permanere durevolmente nella tradizione dell'etica antica. Non solo non tutti gli uomini possono essere soggetti di virtù e del potere che le è connesso, condizione riservata ai migliori. Appare ora che soltanto una parte di ogni singolo uomo — l'anima, o meglio ancora il suo elemento razionale — è suscettibile di questa soggettivazione e quindi destinataria dell'etica.

Aristotele produce un ampliamento della sfera di inclusione, rispetto alle esperienze precedenti — centrate sull'élite aristocratica, sul gruppo settario o sulla singola comunità cittadina — ma al tempo stesso la irrigidisce in modo sistematico e per la prima volta solidamente argomentato.

Etica nicomachea e Politica convergono nel delineare la figura del protagonista della morale. Si tratta di un uomo, greco, adulto, maschio, libero, e dotato di una rendita che gli eviti la necessità del lavoro salariato. Ad ognuno di questi elementi corrisponde in modo polare un'esclusione dall'ambito morale. Non vi appartengono gli dèi e gli animali, gli uni perché non sono chiamati ad esercitare alcuna scelta, gli altri perché agiscono in modo puramente istintivo. Non vi appartengono i barbari e gli schiavi (l'analisi aristotelica, come del resto la realtà sociale del IV secolo, tendono a sovrapporre queste due figure), perché privi della razionalità necessaria alla scelta; ne sono esclusi, temporaneamente, bambini e adolescenti, perché la loro razionalità non è adeguatamente sviluppata (ma vi entreranno, se provvisti degli altri requisiti, nel momento in cui acquisiranno il diritto di cittadinanza). Esclusi sono anche donne e lavoratori salariati, pur trattandosi di figure razionali: le prime, perché non posseggono capacità di deliberazione autonoma (qui ancora Aristotele sovrappone l'analisi psicologica a una realtà sociale e giuridica); gli altri, perché non dispongono del tempo necessario alle opere della virtù (la politica e lo studio), e perché la necessaria dipendenza da altri per la mercede ne fa una sorta di «schiavi pubblici».

Per quanto riguarda la struttura della personalità, Aristotele non esclude né il corpo né la parte irrazionale dell'anima dalla sfera della moralità, pur assegnando loro una posizione ovviamente subalterna, come suscettibili di un positivo condizionamento morale.

Il quadro aristotelico conobbe un destino contraddittorio. Per la sua potenza, continuò a influenzare non solo l'etica antica, ma anche il pensiero politico e giuridico, nonché gli atteggiamenti e i pregiudizi morali spontanei. Ma la sua stessa rigidità fece sì che il

logoramento del contesto sociale in cui si era generato, e che si identificava ancora largamente con l'ordine della polis, sprigionasse esigenze e tendenze in larga misura antitetiche.

Se Aristotele proponeva un sistema di inclusioni e di esclusioni articolato e preciso, l'etica ellenistica si muove per contro in direzione di una universalizzazione del proprio discorso; man mano che il «cittadino» aristotelico perde l'evidenza della sua centralità morale, si comincia a pensare che valori e virtù debbano essere in linea di principio disponibili a tutti. Cinici ed epicurei accolgono donne nelle loro scuole; gli stessi fondatori dello stoicismo, Zenone e Crisippo, sono di origine semitica, dunque «barbari»; un grande stoico come Epitteto è addirittura uno schiavo affrancato.

Seneca potrà dunque dire che la virtù chiama tutti a sé, senza riguardo per la condizione sociale, che essa si rivolge all'uomo «nudo». Ma questa conclamata universalizzazione del soggetto morale non deve trarre in inganno; essa preme certo sui limiti tradizionali dell'etica antica, e sulla loro immediata traducibilità sociologica, ma giunge in effetti solo a spostarli senza davvero infrangerli.

La nuova selezione separa una forma privilegiata di vita — quella del «saggio» — da tutte le altre. Per gli epicurei, questa linea di demarcazione include semplicemente i membri e gli «amici» della scuola: dal punto di vista sociale, un'alleanza fra intellettuali filosofici ormai professionalizzati e gruppi ristretti di colta aristocrazia urbana. Per gli stoici, la spaccatura dell'umanità in due «generi», i «saggi» e gli «stolti», darà luogo ad una più tormentata riflessione sulla possibilità del passaggio dalla seconda alla prima condizione. Ma, in linea generale, essa si conclude in due esiti che comportano entrambi una rinuncia, di fatto e di principio, alla spinta verso l'universalizzazione del soggetto morale. Per il primo, legato alle origini ciniche e al versante rigorista della scuola, la forma di vita del saggio costituirà più che altro un punto di vista per denunciare l'universale follia e degenerazione del mondo. Per il secondo, più vicino alla cultura

romana, quella forma di vita verrà di nuovo identificata con un personaggio socialmente riconoscibile, il membro austero dell'aristocrazia senatoria, cui sta vicino il 'suo' filosofo in veste di direttore di coscienza (o che con questo filosofo si identifica, come nel caso di Seneca e Marco Aurelio). Le due tendenze hanno poi in comune un'ulteriore spaccatura all'interno della personalità individuale, che allontana dalla soggettività morale tutta la sfera esterna, a partire dal corpo fino al mondo delle relazioni interpersonali, ora pensata come moralmente indifferente.

In modi diversi, la tradizione platonica riattiva, fra il II e il III secolo d.C, scissioni omologhe e ad essa familiari: la forma di vita della saggezza viene delimitata, come di consueto, entro un ambito nettamente aristocratico, e si isola un «vero io» — pensato ora con caratteri accentuatamente metafisico-religiosi e radicato nella profondità dell'anima — da tutte le altre dimensioni della personalità, corporee e temporali, e perciò destinate inevitabilmente al male.

L'etica antica ha dunque bensì sperimentato le esigenze di universalizzazione della soggettività morale, del valore e della norma; ma ha sempre ripiegato di fronte alle difficoltà di pensare fino in fondo queste esigenze, all'impossibilità di costruire un progetto di valorizzazione e di liberazione che riguardasse tutti gli uomini e tutto l'uomo. Anzi, ogni spinta verso l'universalità si è risolta di fatto in un restringimento dell'ambito della virtù e del discorso etico anche rispetto al quadro aristotelico, con i suoi limiti socialmente rigidi, ma non angusti né precari per quanto riguardava l'identificazione dei soggetti inclusi.

E probabilmente vero, ma insufficiente, addebitare questo scacco dell'etica antica al contesto della società schiavista, e ai suoi radicati effetti di pensiero e di coscienza. Dal punto di vista filosofico ci sono forse ragioni più profonde, anche se non senza relazione con quel contesto. C'è la permanente difficoltà di pensare una storia teleologicamente orientata, quindi di disporre l'ordine dei valori nella sequenza temporale prima1poi anziché in quella spaziale alto1basso, che produce sistemi di esclusione e li rende

immutabili per l'eternità. C'è, ancora, la difficoltà di pensare in termini dialettici il rapporto fra il gruppo dei soggetti portatori di valore e gli altri, cioè di considerare il primo, pur nella sua parzialità, come vettore di senso universale e non come garante della propria parzialità attraverso l'esclusione altrui. E agisce infine (con la parziale eccezione di Platone) la difficoltà di concepire il rapporto fra anima, corpo e città non attraverso un sistema di valorizzazioni e di corrispondenti esclusioni, ma in una visione che sia insieme conflittuale e progettuale, capace di programmare la reciproca trasformazione e integrazione.

4. Le costanti: felicità e virtù

È noto che l'etica antica si differenzia da quella moderna soprattutto per il suo carattere eudaimonistico anziché deontologico. In altri termini, alla domanda: «perché il bene è da preferire?, perché dovrei agire moralmente?», l'etica degli antichi risponde «perché così, e solo così, sarai felice (eudaimon)», mentre quella dei moderni risponde con Kant: «perché è tuo dovere». Naturalmente, la promessa di felicità come scopo della condotta morale viene via via assumendo nella riflessione antica caratteri diversi e più complessi. Si va dalla gioia ingenua degli eroi omerici per la vittoria e la gloria conquistate sul campo di battaglia come premio per la loro virtù, alla felicità dell'anima ricompensata nell'oltretomba con la salvezza e il ritorno ad una condizione di divina beatitudine. Oppure, la felicità può consistere nel piacere epicureo, che pone fine ai bisogni del corpo e con ciò realizza la serenità dell'anima; nell'esercizio aristotelico della pura teoria che contempla la verità e l'ordine del mondo; nell'incrollabile autonomia e libertà del saggio stoico, al riparo da ogni seduzione o minaccia del mondo esterno. Quali che siano la forma assunta dall'eudaimonia, la sua sede ultima e privilegiata (i piaceri del corpo o dell'anima, l'autorealizzazione sociale oppure intellettuale), essa costituirà sempre per l'etica antica il fine, la

motivazione, la promessa dell'azione morale. È difficile d'altronde pensare ad un «dovere», scisso dalla felicità, che giochi lo stesso ruolo di norma e scopo dell'azione morale, a meno che esso sia imposto da una solida sanzione teologica, rimasta sostanzialmente estranea al pensiero antico.

Questa difficoltà è espressa ancor oggi da un autore di tendenza kantiana, come Ernst Tugendhat, che scrive: «Si tratta della motivazione dell'agire morale, dunque della questione: perché voler essere morali? Proprio a questa domanda gli antichi credevano di poter rispondere solo ricorrendo alla vera felicità, e mi pare che in linea di principio non sia affatto possibile un'altra risposta». Semmai, continua Tugendhat, «si dovrà sperare che il problema della vera felicità offra una soluzione che includa la moralità»: ed è proprio su questa linea che si è mossa per secoli la ricerca dell'etica antica.

Strettamente connesso al problema della felicità è quello della virtù, lo strumento di congiunzione fra eudaimonia e moralità. Il pensiero della virtù, in quanto necessariamente contrappone l'individualità, il valore, il dover essere all'essere, trovò come è noto un formidabile avversario moderno in Hegel. Egli può apprezzare la «virtù antica» — quella, diciamo, della polis e ancora in parte di Aristotele — perché essa possedeva «un suo fondamento pieno di contenuto nella sostanza del popolo», e «si proponeva come fine un bene effettuale già esistente». Ma la virtù che nasce con l'etica ellenistica, e raggiunge i moderni, non può che «esser vinta dal corso del mondo». «Il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù [...]. Ma esso non trionfa di alcunché di reale [...] trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell'umanità e dell'oppressione di questa; di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell'abuso delle doti; simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione».

Per bocca di Hegel, e in nome del «corso del mondo», il pensiero della virtù ha dunque subito una definitiva condanna. Le

tradizioni hegeliane gli hanno contrapposto, in forme diverse, la coincidenza di essere e valore, il carattere dialetticamente progressivo della storia. Ma il «corso del mondo» non ha occupato tutto il vuoto lasciato dalla virtù. Venute meno le certezze della positività del tempo e dell'impersonale realizzazione dello spirito, sono tornati gli interrogativi sul senso della responsabilità e della scelta morale dell'individuo in società. Ci si è dunque dovuti nuovamente chiedere — con un critico dell'hegelismo come McIntyre — che cosa resta «dopo la virtù».

Nota

Per un inquadramento generale dei problemi discussi è utile il libro di C.A. Viano, *Etica*, Milano 1975.

Le parole di Hegel sono tratte dalla *Fenomenologia dello spirito*, sez. C (Ragione), V B (La virtù e il corso del mondo).

Gli altri riferimenti sono a E. Tugendhat, *Problemi di etica*, trad. it., Torino 1987, e a A. McIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it., Milano 1988.

Indicazioni bibliografiche sui diversi aspetti e momenti dell'etica antica sono date in appendice ai rispettivi capitoli. Poiché ovviamente i problemi dell'etica sono spesso inseparabili dal quadro complessivo del pensiero filosofico, queste indicazioni vanno integrate con le maggiori trattazioni di storia della filosofia antica. Esse verranno esplicitamente citate solo laddove costituiscano un diretto presupposto dell'esposizione svolta nei singoli capitoli.

Per lo sfondo delle idee morali 'condivise' è utile il libro di K.J. Dover, *La morale popolare greca* (1974), trad. it., Brescia 1983; cfr. anche W. Den Boer, *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden 1979.

Capitolo secondo

Il problema dell'«Iliade»: dialettica della morale pre-politica

1. La virtù della forza

Una storia culturale della morale antica non può che trovare nell'Iliade la sua scena d'origine. La scelta è obbligata, ma non esente da rischi di equivoco: obbligo ed equivoco dipendono entrambi dall'ambigua posizione dell'Iliade nella tradizione culturale greca, dal suo statuto paradossale che ne fa, insieme, un inizio e una fine.

Un inizio l'Iliade lo è certamente per noi, rappresentando l'insieme di testi più antichi che quella tradizione ci abbia trasmesso; nei loro versi, abbiamo l'illusione inevitabile di ascoltare direttamente la voce delle origini, o quella, ancora più pericolosa, di possedere il documento di una società antichissima e primigenia. Ma anche per i Greci, almeno a partire dal V secolo, l'Iliade costituiva senza alcun dubbio il testo degli inizi e delle origini, e proprio nel senso di questa duplice illusione: essi vi leggevano il fondamento della loro cultura, della loro visione del mondo, della loro morale (tanto che non riuscirono mai, malgrado sforzi tenaci e ripetuti, a dimenticare davvero Omero); e i loro storici, come Tucidide, non poterono fare a meno, malgrado ogni cautela critica, di usare il poema come l'unica fonte possibile per l'evento primario della storia greca, la guerra di Troia.

Eppure, noi sappiamo altrettanto bene che l'Iliade si colloca piuttosto nello stadio finale di un universo culturale. Il poema è stato composto ed eseguito per un pubblico e in un ambiente

sociale già lontani di secoli dal tempo in cui è situata la finzione poetica, ed è stato trascritto ancora più tardi nella forma in cui noi lo leggiamo: le tre fasi corrispondono rispettivamente a un mondo vagamente post-miceneo, alla nascente società della polis e a quella della polis compiuta. L'espressione «società omerica», con la quale viene usualmente designato il mondo del poema, appare dunque assai appropriata, anche se non sempre la si usa con questa consapevolezza critica: essa non deve far pensare ad una società storica di cui il poema sarebbe documento diretto, bensì precisamente alla società, all'universo di credenze e di valori, che la finzione poetica costruisce e rappresenta. C'è tuttavia qualcosa che l'Iliade documenta: ed è la memoria che il nuovo mondo nascente ha conservata di quello vecchio e sparito, la memoria di un tempo degli inizi concluso e però ancora efficace nella coscienza, nella rappresentazione morale, nella visione del mondo. L'ambiguità dell'Iliade, che al tempo stesso conserva e necessariamente trasforma una memoria, è tale dunque non solo per noi e per i suoi lettori greci del V secolo, ma, in forma diversa, probabilmente anche per i suoi primi ascoltatori e fruitori. Essi vi avranno visto, forse, un'imprescindibile eredità culturale e insieme i segni del suo logoramento inevitabile.

L'importanza della «società omerica» per una storia della morale antica è comunque accresciuta, non diminuita, dal fatto che l'Iliade non è un documento storico ma rappresenta un universo della finzione poetica. La tensione fra tradizione e mutamento, fra conservazione e trasformazione della memoria, la stessa ambiguità temporale che la struttura, ne fanno per noi un documento ancora più importante: il documento di una fase, certo antica se non originaria, della consapevolezza morale dei Greci, delle figure che la popolano, della crisi che la attraversa.

Occorre subito dire che — a differenza della tragedia del V secolo — la messa in scena della crisi non costituisce il senso né lo scopo deliberato dell'Iliade (o dei poemi che vi confluiscono). Essa non è un testo intenzionalmente problematico: i problemi, e la crisi, sembrano emergere piuttosto dalla logica interna

dell'universo poetico rappresentato, come effetto necessario delle tensioni di cui si è detto, e della sua ambigua contestualità. Al contrario, crisi e problemi sono resi più acuti proprio dalla chiusura, dalla compattezza non incrinata del sistema dei valori dai quali la «società omerica» appare governata, dal rigido rilievo delle figure eroiche su cui essa si impernia. Queste figure appaiono i modelli di riferimento di una cultura «testualizzata», nel senso di Lotman: una cultura cioè in cui i codici di comportamento non sono orientati da grammatiche, norme o regole formali il cui effettivo riempimento possa variare a secondo delle situazioni e delle persone, ma sono piuttosto affidati, appunto, alla rappresentazione poetica di figure perfette ed esemplari, che fungono da regole per così dire incarnate e viventi, capaci di colpire immediatamente l'immaginazione e di ispirare l'emulazione. Con una ulteriore limitazione: poiché l'eroe della «società omerica» è innanzitutto una figura legata a uno status, quello di un'aristocrazia regale e militare, la sua esemplarità non vale evidentemente per tutti, nel senso che l'emulazione è concessa soltanto ai suoi simili per status; se è estensibile anche ad altri, questa sua universalizzazione può assumere solo la forma di un principio di esclusione e sottomissione. Il celebre episodio di Tersite nel libro II dell'Iliade (212 sgg.) ne è la prova migliore. Il plebeo Tersite, che osa prendere la parola nell'assemblea degli eroi, viene irriso e infine percosso non perché egli sia incapace di adeguarsi al modello eroico (per la sua condizione sociale questo è impossibile ed impensabile), ma perché, non accettando la regola di esclusione insita nel modello, si comporta come se esso fosse estensibile fino a lui, e dice in effetti cose non dissimili da quelle sostenute — con ben altra legittimità e autorevolezza — da un vero eroe come Achille.

Chi è dunque l'eroe della «società omerica», e in che cosa consiste la sua esemplarità morale? Egli è innanzitutto il capo di una casata (oikos) che detiene la sovranità su di una comunità umana e sul suo territorio, di solito entrambi assai piccoli. Questa sovranità è da un lato illimitata, nel senso di non essere soggetta ad

alcun ulteriore potere esterno né al controllo istituzionalizzato di organismi collettivi interni. D'altro lato, però, essa è radicalmente indebolita dall'assenza di qualsiasi legittimazione istituzionale che garantisca la continuità e la trasmissione dinastica del potere del signore (l'assenza di Odisseo da Itaca riduce il suo oikos in balia di nobili estranei, né Telemaco può vantare alcun diritto certo alla successione del padre). La sola legittimazione della sovranità eroica nella «società omerica» sta nella sua capacità — da dimostrare ogni volta — di assolvere il suo specifico compito sociale, che è in primo luogo la difesa armata della comunità, e in secondo luogo la difesa strenua del proprio status, del proprio onore. Da esse dipendono quel consenso collettivo, quel «rispetto», che sono il solo fondamento di fatto di una sovranità così priva di legittimità istituzionale: il vecchio eroe incapace di incutere rispetto per il venir meno della sua forza sul campo di battaglia è costretto di fatto a delegare la sovranità al figlio, come accade a Laerte con Odisseo o a Peleo con Achille.

C'è un passo dell'Iliade che riassume con chiarezza questa connessione fra sovranità eroica, difesa dello status e valore guerriero. Glauco e Sarpedone sono due signori della Licia accorsi in aiuto di Troia; sotto le sue mura essi combattono non certo in difesa della loro comunità, che nessuno minaccia, ma piuttosto per confermare la propria condizione di eroi, da cui dipendono il loro «onore», dunque la legittimazione del loro potere e ancora, indirettamente, la sicurezza della comunità loro soggetta. Si chiede Sarpedone, esortando il compagno alla battaglia: Glauco, perché noi due siamo tanto onorati con seggi, con carni, con coppe numerose in Licia e tutti guardano a noi come a dèi, e gran tenuta abitiamo in riva allo Xanto, bella d'alberata e arativo ricco di grano? E la sua risposta è chiara: Ora bisogna che noi, se siamo fra i primi dei Liei, stiamo saldi e affrontiamo la battaglia bruciante, perché qualcuno dei Liei forti corazze dica così: «Non ingloriosi davvero comandano in Licia i re nostri e grasse greggi si mangiano e vino scelto, dolce come il miele; ma han forza grande, perché tra i primi dei Liei combattono!» (11. 12.310 sgg.).

L'eroe non può scegliere i valori per cui si batte. Egli rappresenta il valore, anzi è il valore, e a tale condizione lo vincolano le aspettative dei suoi sudditi e dei suoi pari, che costituiscono la consapevolezza che egli ha di se stesso. L'eroe è per eccellenza *agathos*, «buono», ma il valore di questo termine non ha, nella «società omerica», nessuna delle connotazioni che un'etica più tarda gli avrebbe attribuito. *Agathos* è in primo luogo un'indicazione di status, e vale dunque «nobile»; ma poiché lo status va sempre di nuovo legittimato dal comportamento, *agathos* significa anche immediatamente «buono a», «capace di», in grado dunque di erogare una prestazione che è in primo luogo guerriera. Quando Nestore esorta Agamennone a non compiere l'errore fatale di togliere ad Achille la schiava Briseide, gli si rivolge in questi termini: «Tu pur essendo *agathos*, non togliere a lui la giovane...» (11? 1.275). La condizione di *agathos* non è dunque tale da sconsigliare a chi la detiene di compiere un gesto arbitrario e violento, ma al contrario lo legittima in linea di principio, benché altre considerazioni possano sconsigliarlo.

L'insieme delle prestazioni eccellenti di cui *Vagathos* è capace costituiscono la sua *arete*, la sua «virtù». Anche questo termine va letto al di fuori dei significati attribuitigli dalla riflessione morale più tarda. Si tratta in Omero di una «virtuosità», che si esprime soprattutto ed essenzialmente nell'agone guerriero, nella capacità di far prevalere la propria forza su nemici e rivali.

Nulla è più indicativo del valore fondamentale di *arete* che il suo uso in endiadi con *bia* (II. 9.498): «la virtù e la violenza», «la virtù cioè la capacità di esercitare violenza». Il contesto agonale e guerriero di *arete* è più volte ribadito. Di un giovane eroe si dice che è dotato di «ogni tipo di *aretai*, nel correre e nel combattere» (77. 15.642); altrove si parla «dell'agguato, in cui davvero si vede *Varete* degli uomini» (II. 13.277).

La virtù eroica è spesso anche definita come capacità di ben parlare «in consiglio». Ma non si tratta in ogni caso del rigore o della sottigliezza dell'argomentazione razionale, quanto piuttosto della capacità di prevalere di fronte all'assemblea dei pari; una

sorta di trasferimento, dunque, della forza, del *kratos* eroico, dalla spada alla parola (che la prima dev'essere comunque Pronta a confermare, se non si tratta di un vecchio e indebolito eroe di secondo piano come Nestore).

Il riconoscimento sociale tributato alla virtù, che è essenziale Per la sopravvivenza e la legittimazione della condizione eroica, Prende due forme strettamente correlate: la «fama» (*kleos*), che si sparge e si consolida tra gli uomini grazie al racconto delle gesta dell'eroe; e soprattutto il rispetto e l'onore (*time*), di cui egli deve godere presso i pari, i sudditi, i nemici. Ma è proprio nella figura della *time* che compaiono tensioni, crepe capaci di intaccare il compatto universo morale della «società omerica». Da un lato la *time* è il riconoscimento dovuto allo status, alla ricchezza, alla prodezza guerriera dell'eroe, e anche alla sua capacità di adeguarsi alle regole fondamentali di convivenza fra gli uomini, al necessario rispetto della divinità. Figura limite tra la condizione umana e quella divina, Vagathos non può rescindere i legami che lo connettono ad entrambe; e in primo luogo, non può non riconoscere ai suoi pari quel diritto al riconoscimento, alla *time*, che è per lui esigenza vitale. D'altra parte, però, il carattere fondamentalmente agonale della virtù eroica, la difesa a oltranza della propria *time* non possono accettare i vincoli della convenzione sociale (e neppure, come vedremo, della stessa condizione umana). Per asserire la propria virtù, per difendere il proprio onore in una situazione di crisi, l'eroe è indotto — anzi è necessariamente spinto — a violare la *time* altrui.

L'affermazione di sé richiede allora la negazione dell'altro, la distruzione di quella *time* che ne fa — che potrebbe farne — un proprio pari, laddove la dinamica implacabile della virtù non consente situazioni di eguaglianza. Se Agamennone si prende Briseide, è perché, egli afferma rivolgendosi al rivale, «tu sappia 1 quanto son più forte di te, e tremi anche un altro 1 di parlarmi alla pari (isori), o di levarmisi a fronte» (77. 1.184 sgg.). Questa violazione del tacito patto di mutuo riconoscimento, questa espropriazione della *time* altrui che appartiene alla dinamica

inerziale della virtù eroica, è la *hybris*. Agamennone commette *hybris* nei riguardi di Achille (77. 1.203), ne viola la condizione eroica togliendoli la sua *time*, disonorandolo (II. 1.353, 507).

Il suo *kratos* colpisce in questo modo nel cuore e nell'animo la condizione eroica, la stessa consistenza umana del rivale, abbassandolo alla condizione di uomo privo d'onore (*atimotori*), al pari di un Tersite. L'effetto più immediato è un dolore violento, pari a quello di una ferita mortale: «questo dolore tremendo l'anima e il cuore (*thymon kardien*) mi penetra quando un uomo vuol spogliare un suo pari (*homoion*) e levargli il suo dono, perché per potenza (*kratos*) va innanzi» (77. 16.52 sgg.).

Sul piano psicologico la risposta a questo dolore è l'ira, il desiderio incontenibile di vendicare il torto subito (è questa, come vedremo, una definizione che diventerà canonica nell'etica greca per la passione con la quale l'*Iliade* si apre, poiché *menis* è la prima parola del poema, e da cui è interamente permeata). Ma al livello dell'interazione sociale la perdita della *time* dà luogo a due figure irrimediabilmente lesive della condizione eroica, a meno che la vendetta sia prontamente e totalmente consumata: oggettivamente, quel «biasimo» o disprezzo (*elenchete*), dove si rovescia specularmente la «fama» di cui l'eroe integro godeva; soggettivamente, la «vergogna» (*aidos*), un sentimento, o piuttosto una condizione esistenziale, in cui si esprime la radicale vulnerabilità dell'eroe a quel giudizio sociale onde egli traeva la sua sola possibile legittimazione. Così come la virtù dell'eroe si fondava sul successo delle sue prestazioni agonali, la «vergogna» costituisce la sanzione definitiva della sua *défaillance* di fronte alla forza altrui, che lo costringe a subire l'affronto della *hybris*, la perdita dell'onore. Non sono la colpa né il peccato, ma appunto la vergogna, a sancire il decadimento dell'eccellenza dell'eroe, la perdita della sua condizione di esemplarità — e anche, socialmente, del suo solo diritto alla sovranità. Eppure, per quanto tremenda sia, egli deve essere pronto ad infliggere — dunque anche a subire — questa lesione della sua costitutiva *time*, perché in ciò consiste l'essenza della sua virtù, che tende dunque

contraddittoriamente a violare quel patto di mutuo riconoscimento su cui si fonda l'unica possibilità di sopravvivenza della «società omerica».

2. La città impossibile

La contraddizione fra arete e time, la necessità per la quale l'eroe, per affermare la propria virtù nei momenti di crisi, deve negare nell'altro quell'onore che lo rende simile a sé, quindi annientarlo ed esporsi al rischio di una ritorsione altrettanto distruttiva, possono aprire, si diceva, una crepa devastante nella psicologia individuale della figura dominante nella «società omerica». Questa contraddizione e questa necessità non sono tuttavia immediatamente altrettanto pericolose per la società nel suo insieme, articolata com'essa è sull'asse verticale dell'eroe, del suo oikos e della comunità loro suddita. I rapporti trasversali fra eroi, oikoi e comunità sono in qualche modo marginali: possono essere attutiti dalla distanza, acutizzati dalle situazioni di guerra e di faida, regolati dal rapporto di xenia, cioè di ospitalità e mutua protezione, ma in ogni caso non costituiscono un problema strutturale della «società omerica» nella sua condizione di normalità.

È tuttavia proprio l'Iliade a rovesciare questa normalità, a porre al centro del proprio intreccio ciò che avrebbe dovuto restare marginale.

L'esercito greco sotto le mura di Troia rappresenta certo — agli occhi di culture posteriori — una ovvietà: tanto che ne è spesso sfuggita, per contro, la novità straordinaria, la capacità che la sua stessa esistenza possiede di mettere in crisi gli schemi di valore della «società omerica», le sue rappresentazioni morali, i fondamenti stessi del suo equilibrio. Qui sta certo l'effetto maggiore dell'ambiguità storico-culturale dell'Iliade. Impresa di conservazione della memoria, per il solo fatto di trasporla e di rappresentarla in un mondo mutato, il poema è costretto a

logorarla, a trasformarla, infine — per certi aspetti — a farla esplodere (proprio come gli eroi, se giungono alla battaglia sui carri da guerra, alla maniera micenea e orientale, la combattono per solito a piedi, con un'adeguazione tanto involontaria quanto necessaria al nuovo combattimento oplitico).

L'esercito greco sotto Troia è dunque, in primo luogo, un'impresa collettiva, con un fine comune, che impone per il suo stesso senso un vincolo collaborativo a gruppi e individui che sono invece agonali, competitivi nella loro stessa ragion d'essere, nella loro costitutiva visione del mondo. Tanto basterebbe a scuotere il sistema dei valori di una società che il poema tendeva, al tempo stesso, a 'testualizzare'. Ma c'è di più: l'esercito, per la stessa durata della sua impresa, finisce per costituire una sorta di aggregazione semi-permanente fra gruppi sociali, un quasi-sinecismo dunque, il cui senso oggettivo, inerziale, sarebbe lo sbocco nella formazione della polis, la struttura della convivenza e della collaborazione politico-militare.

Una polis impossibile, tuttavia: nella «società omerica» non esistono né strutture di organizzazione del potere, né forme di mediazione politico-legale, né, infine, presupposti di una concezione morale collaborativa, fondata sulla comunanza dei valori, che possano renderla attuabile o solo pensabile. L'Iliade fa dunque precipitare le sue figure esemplari, i suoi eroi, in una situazione politica, senza che essi possiedano la minima attrezzatura morale e sociale per farvi fronte.

Per quanto riguarda l'aspetto propriamente politico della crisi basteranno due esempi, di natura solo apparentemente opposta. Il greco Diomede e il licio Glauco, alleato dei Troiani, si scontrano in battaglia, militando negli eserciti rivali. Avvenuto il riconoscimento, Diomede esclama: «Ma dunque tu sei ospite (xeinos) ereditario e antico per me! [...] Ed ecco che un ospite grato per te, laggiù nell'Argolide io sono, e tu nella Licia, quando io giungessi a quel popolo; dunque evitiamo l'asta l'un dell'altro anche in battaglia» (II. 6.215 sgg.). I due eroi interrompono infatti il combattimento e si scambiano immediatamente doni, che il

poeta troverà, da parte di Diomede, persino eccessivi; qui evidentemente l'antico vincolo di *xenia* fra *oikoi* prevale su quello recente, l'alleanza politico-militare, e ne infrange la legge, fino a sfiorare, con la sua arcaica naturalità, l'ombra del ridicolo.

Viceversa, accade ad Odisseo di esclamare, nell'assemblea dei Greci: «Non è un bene il comando di molti: uno sia il capo (*koi-ranos*), uno il re» (11. 2.204): apparentemente, l'invito alla fondazione di una sovranità politicamente unificata. Ma l'esclamazione di Odisseo non è rivolta contro l'anarchia eroica (di cui egli è parte rilevante), bensì contro la pretesa di Tersite, un uomo del *demos* «vigliacco e impotente» (201), di prender parola all'assemblea. Dovranno passare molti secoli perché lo stesso verso possa venir ripreso, nella *Metafisica* di Aristotele (XII 10, 1076a4), addirittura come parola d'ordine di una cosmologia monoteista e sullo sfondo politico dell'esperienza della monarchia macedone.

Quali che siano le intenzioni di Odisseo, è tuttavia vero che l'esistenza di un esercito, di un'impresa collettiva, di una polis virtuale, imporrebbe l'esigenza di una forma unificata del potere.

Ma dove questo potere potrebbe trovare la sua legittimazione, nei riguardi della pluralità degli eroi che sono tali proprio in quanto liberi da qualsiasi soggezione, e degli *oikoi* gelosi della propria autonomia di rapporti, se non nell'unica «virtù» universalmente riconosciuta, la forza? In effetti, la precaria sovranità di Agamennone sull'esercito dei greci si fonda proprio sulla superiorità del *kratos*, suo personale e della comunità che gli obbedisce, rispetto agli altri eroi e ai loro gruppi. Ma è chiaro che questa legittimazione frana non appena le si opponga una forza equivalente e non immediatamente assoggettabile. Questo è il senso dirompente del conflitto fra Agamennone e Achille, sul quale l'*Iliade* si costruisce e nel quale si consuma, oggettivamente, la crisi della «società omerica» nella sua simultanea impossibilità di sopravvivere come tale e di trasformarsi in «città».

Il problema del conflitto, quella che si è definita la sua 'tragicità', risiede nel fatto che entrambi i contendenti hanno

perfettamente ragione, all'interno del sistema di valori che essi condividono, e che nessuno dispone di valori ulteriori, in qualche modo universalizzabili, che possano fungere da riferimento accettabile per un superamento o per una mediazione tra le ragioni dei rivali.

Ha perfettamente ragione Agamennone: costretto a privarsi di una parte del suo bottino (peraltro direttamente commisurato alla sua dignità, alla sua *time*, che da questa privazione viene dunque lesa), per il volere di un signore più potente quale è Apollo, egli è nel suo buon diritto a reintegrarlo con una porzione equivalente tratta da quello di Achille. Si tratta certo di *hybris*, ma questa, come abbiamo visto, è funzionale alla dinamica della *arete* eroica, anzi necessaria alla vitale difesa dell'onore. Anche quando è disposto ad una parziale riparazione, in nome della vittoria dell'esercito al suo comando — anch'essa parte integrante della sua *time* sovrana — Agamennone non può transigere sulla necessaria sottomissione personale di Achille: «Si pieghi! [...] mi presti obbedienza, ch'io sono più *re* (*basileuteros*) di lui, 1 non solo, e mi vanto d'esser più vecchio d'età» (71. 9.158 sgg.). Dal 1 punto di vista politico, c'è una fatale debolezza nel comparativo ' usato da Agamennone, perché si è *re* o non lo si è, e fra *re* l'unica preminenza possibile è quella della forza — di cui Agamennone confessa l'insufficienza nel momento in cui chiede ad Achille la sospensione del conflitto. Lo stesso Nestore, quando tenta un accordo fra i contendenti, proponendo ad Agamennone di rendere Briseide e di perdonare l'ira ad Achille, non può non condividere le ragioni di fondo della *hybris* di Agamennone, e far proprio il suo contraddittorio richiamo alla forza: «e tu non volere, Pelide, contendere col *re* 1 faccia a faccia, poiché non ebbe in sorte onore (*time*) comune 1 un *re* scettrato, a cui Zeus diede la gloria. 1 Sei tu molto forte [...] ma questi è ben più potente, che su molti comanda» (11• 1-277 s88-). Torna, nelle parole di Nestore, il gioco dei comparativi, sull'onore e la forza. Ma quest'unica ragione che dovrebbe essere comune ai due rivali, stabilire una gerarchia e dunque una mediazione fra di loro, è molto agevolmente falsificata

da Achille, che a quelle di Agamennone contrappone una forza, quindi una time, non inferiori.

Se la sua forza non è inferiore, Achille ha perciò ragione quanto Agamennone; la hybris che egli ha subito non può venir giustificata dall'unica legittimazione possibile, la sua sottomissione a un sovrano più forte. La prima mossa di Achille consiste infatti immediatamente nel rifiutare qualsiasi diritto di Agamennone alla sovranità, su se stesso in primo luogo e poi sull'intero esercito: «agli altri comanda questo, ma non a me darai ordini; ormai io non ti obbedirò (peisesthai)» (II. 1.295); «ah vestito di spudoratezza, avido di guadagno come può volentieri obbedirti (peithetai) un Acheo» (II. 1.149 sg.). Crollato il fragile diaframma della sovranità di Agamennone, vien meno qualsiasi garanzia di coesione dell'esercito come potenziale comunità 'politica'; la reazione immediata di Achille è quella di sciogliere l'assemblea e di risolvere il conflitto nell'unico modo che gli è noto, mettendo mano alla spada (II. 1.190 sgg.). Questo gli è impedito dall'intervento diretto di Atena, un dio molto potente che per giunta propone, come vedremo, una sorta di vantaggioso patto di sudditanza agli dèi. Ma la stessa Atena, se può evitare un'immediata soluzione cruenta del conflitto, non lo può certo risolvere, anzi, impedendo la vendetta, rende il torto subito da Achille del tutto inestinguibile.

La conciliazione proposta nel libro 9 e realizzata nel libro 19 è infatti apparente e ambigua nelle intenzioni di entrambi i rivali: di Agamennone, che non cerca con essa se non di rilegittimare la propria sovranità in crisi, e di Achille che vede in essa solo lo strumento per combattere una sua guerra che è tornata ad essere Privata.

Il ricco dono riparatorio che Agamennone offre ad Achille («sette città» e la mano di una sua figlia) risponde a un disegno Preciso, geniale nella sua semplicità: quello di sostituire all'impossibile sovranità 'politica' la vecchia, ben nota signoria dell'o1-kos. Diventando genero di Agamennone, Achille entrerebbe, sia Pur come membro eminente, nella sua famiglia, e

sarebbe final mente costretto ad accettarne la supremazia di padre e di re: ad essa non avrebbe più alcuna ragione da opporre. Nello splendido discorso in cui rifiuta questa offerta (II. 9.308 sgg.), Achille si mostra ben consapevole di questa insidia: no, non avrà altro oikos se non quello di suo padre Peleo, altra sposa se non quella che Peleo stesso sceglierà per lui. I doni di Agamennone non solo non riparano la hybris inferta, ma persistono subdolamente in una tenace volontà di assoggettamento. E, come si diceva, la riconciliazione non accade neppure davvero nel libro 19. Achille rientra in guerra non in nome della causa dei Greci ma per una necessità privata, quella di vendicare l'amico Patroclo: questa è una guerra fra il suo oikos e V oikos di Priamo e di Ettore, tanto che, effettuata la vendetta su quest'ultimo, egli concede a Priamo una tregua altrettanto privata; mai più, del resto, Achille accetterà di sedersi a banchetto con gli altri Greci.

L'ambiguità della posizione di Achille si identifica, a questo punto, con il problema morale fondamentale dell'Iliade. L'esistenza di un'impresa collaborativa come l'esercito dei Greci, con una sua struttura sia pur precariamente 'politica' e un suo tentativo di centralizzazione del potere, rende l'atteggiamento dell'eroe anomalo e «selvaggio». Reciprocamente, Achille realizza fino in fondo la ferrea logica della morale eroica, sulla quale la «società omerica» pure è centrata. Da questo punto di vista, l'anomalia è costituita precisamente da quell'esercito e da quell'impresa, per la quale non esistono né le condizioni sociali né i presupposti necessari nella irrorale individuale. Così Achille, dopo l'offesa ricevuta, «mai all'assemblea si recava» (11. 1.490): ma l'esistenza di un'agora come luogo decisionale fra pari, normale forse per l'ascoltatore dell'Iliade, non lo è certo per il signore guerriero la cui arete viene proposta a modello. Così ancora, secondo il rimprovero di Aiace, «Achille ha reso selvaggio il suo gran cuore nel petto; crudele! non gli importa l'amicizia (phi-lotes) dei suoi compagni» (71. 9.628 sgg.). Ma laphilotes non è un dato strutturale e irrevocabile, come lo sarebbe fra i membri del corpo politico della città; provvisoria e revocabile, essa è stata cancellata da chi ha

recato l'offesa e da chi non vi si è opposto. La stessa ambiguità riecheggia nei rimbrotti che, ancora alla fine del poema, Apollo — destinato a diventare il dio politico per eccellenza, oltre che il dio filosofo — rivolge all'eroe implacabile: «Achille che sana ragione non ha, non ha animo trattabile in netto, sa solo cose selvagge, come leone quando alla sua gran forza (bie), al cuore superbo obbedendo, va tra le greggi degli uomini a procacciarsi il cibo. Così Achille ha distrutto ogni pietà (eleos), né rispetto (aidos) c'è in lui» (77. 24.40 sgg.). Ma come rimproverare all'eroe di comportarsi al modo di un leone selvaggio, quando appunto la forza leonina è al cuore di quella «virtù» che lo costituisce come tale? L'uomo senza polis, dirà molto più tardi Aristotele nella *Politica*, ha una condizione superiore o inferiore a quella umana — è belva o dio —, ed è soprattutto per natura bramoso di guerra (Poi. I 1, 1253a3 sgg.).

Achille è precisamente tutto questo: è apolis, è leone e anche dio per discendenza materna, è avido di guerra per status. Ed è apolis, occorre ripetere, perché gli sono estranee sia le condizioni sociali sia l'attrezzatura mentale per vivere nella città: questa è la prova innaturale cui il poema sottopone lui come del resto Agamennone, costringendoli a mostrare la loro esemplare virtù eroica e insieme a negarla in nome delle esigenze dell'impresa comune.

Nel conflitto che rischia di farla fallire, i due rivali, si è detto, hanno entrambi ragione, né sono in grado di riferirsi a un ordine superiore di ragioni rispetto al quale quelle personali possano considerarsi parziali, subalterne o almeno commisurabili. Perché mai Agamennone non dovrebbe reintegrare il bottino di cui è stato privato ad opera di un dio troppo potente? E perché Achille dovrebbe accettare che ciò accada a spese proprie? Se mai, il problema riguarda qui piuttosto Agamennone. Offendendo Achille, egli compie un errore: non un errore morale, ma di calcolo. In quanto egli comanda l'esercito, il successo dell'impresa dei Greci lo riguarda direttamente, perché una sconfitta lederebbe, più che le sorti della comunità guerriera, la sua personale time di

capo. Questa lesione risulta più grave di quella subita ad opera di Apollo, e Agamennone comprende il suo errore. Questo non significa Però che egli se ne consideri in alcun modo responsabile, moralmente o intellettualmente. Del resto, ci sono molte buone ragioni Perché, nel caso di Agamennone come più in generale delle figure eroiche in Omero, il problema della responsabilità delle azioni sia da considerare mal posto e anzi improponibile. La più semplice di queste ragioni sta nel fatto che Agamennone ha agito secondo mente costretto ad accettarne la supremazia di padre e di re: ad essa non avrebbe più alcuna ragione da opporre. Nello splendido discorso in cui rifiuta questa offerta (11. 9.308 sgg.), Achille si mostra ben consapevole di questa insidia: no, non avrà altro oikos se non quello di suo padre Peleo, altra sposa se non quella che Peleo stesso sceglierà per lui. I doni di Agamennone non solo non riparano la hybris inferta, ma persistono subdolamente in' una tenace volontà di assoggettamento. E, come si diceva, la riconciliazione non accade neppure davvero nel libro 19. Achille rientra in guerra non in nome della causa dei Greci ma per una necessità privata, quella di vendicare l'amico Patroclo: questa è una guerra fra il suo oikos e Voikos di Priamo e di Ettore, tanto che, effettuata la vendetta su quest'ultimo, egli concede a Priamo una tregua altrettanto privata; mai più, del resto, Achille accetterà di sedersi a banchetto con gli altri Greci.

L'ambiguità della posizione di Achille si identifica, a questo punto, con il problema morale fondamentale dell'Iliade. L'esistenza di un'impresa collaborativa come l'esercito dei Greci, con una sua struttura sia pur precariamente 'politica' e un suo tentativo di centralizzazione del potere, rende l'atteggiamento dell'eroe anomalo e «selvaggio». Reciprocamente, Achille realizza fino in fondo la ferrea logica della morale eroica, sulla quale la «società omerica» pure è centrata. Da questo punto di vista, l'anomalia è costituita precisamente da quell'esercito e da quell'impresa, per la quale non esistono né le condizioni sociali né i presupposti necessari nella morale individuale. Così Achille, dopo l'offesa

ricevuta, «mai all'assemblea si recava» (II. 1.490): ma l'esistenza di un'agora come luogo decisionale fra pari, normale forse per l'ascoltatore dell'Iliade, non lo è certo per il signore guerriero la cui arete viene proposta a modello. Così ancora, secondo il rimprovero di Aiace, «Achille 1 ha reso selvaggio il suo gran cuore nel petto; crudele! non gli importa l'amicizia (philotes) dei suoi compagni» (II. 9.628 sgg.). Ma laphilotes non è un dato strutturale e irrevocabile, come lo sarebbe fra i membri del corpo politico della città; provvisoria e revocabile, essa è stata cancellata da chi ha recato l'offesa e da chi non vi si è opposto. La stessa ambiguità riecheggia nei rimbrotti che, ancora alla fine del poema, Apollo — destinato a diventare il dio politico per eccellenza, oltre che il dio filosofo — rivolge all'eroe implacabile: «Achille che sana ragione non ha, non ha animo 1 trattabile in netto, sa solo cose selvagge, come leone 1 quando alla sua gran forza (bié), al cuore superbo obbedendo, va tra le greggi degli uomini a procacciarsi il cibo. Così Achille ha distrutto ogni pietà (eleos), né rispetto (aidos) c'è in lui» (II. 24.40 sgg.). Ma come rimproverare all'eroe di comportarsi al modo di un leone selvaggio, quando appunto la forza leonina è al cuore di quella «virtù» che lo costituisce come tale? L'uomo senza polis, dirà molto più tardi Aristotele nella Politica, ha una condizione superiore o inferiore a quella umana — è belva o dio —, ed è soprattutto per natura bramoso di guerra (Poi. I 1, 1253a3 sgg.).

Achille è precisamente tutto questo: è apolis, è leone e anche dio per discendenza materna, è avido di guerra per status. Ed è apolis, occorre ripetere, perché gli sono estranee sia le condizioni sociali sia l'attrezzatura mentale per vivere nella città: questa è la prova innaturale cui il poema sottopone lui come del resto Agamennone, costringendoli a mostrare la loro esemplare virtù eroica e insieme a negarla in nome delle esigenze dell'impresa comune.

Nel conflitto che rischia di farla fallire, i due rivali, si è detto, hanno entrambi ragione, né sono in grado di riferirsi a un ordine superiore di ragioni rispetto al quale quelle personali possano

considerarsi parziali, subalterne o almeno commisurabili. Perché mai Agamennone non dovrebbe reintegrare il bottino di cui è stato privato ad opera di un dio troppo potente? E perché Achille dovrebbe accettare che ciò accada a spese proprie? Se mai, il problema riguarda qui piuttosto Agamennone. Offendendo Achille, egli compie un errore: non un errore morale, ma di calcolo. In quanto egli comanda l'esercito, il successo dell'impresa dei Greci lo riguarda direttamente, perché una sconfitta lederebbe, più che le sorti della comunità guerriera, la sua personale time di capo. Questa lesione risulta più grave di quella subita ad opera di Apollo, e Agamennone comprende il suo errore. Questo non significa però che egli se ne consideri in alcun modo responsabile, moralmente o intellettualmente. Del resto, ci sono molte buone ragioni. Perché, nel caso di Agamennone come più in generale delle figure eroiche in Omero, il problema della responsabilità delle azioni sia da considerare mal posto e anzi improponibile. La più semplice di queste ragioni sta nel fatto che Agamennone ha agito secondo la logica e il senso dei valori della sua arete — logica e valori che dipendono interamente, come si è visto, non da una scelta personale, ma da un'aspettativa, una costrizione sociale che necessitano i singoli comportamenti. Evitare la vergogna, perseguire l'onore, sono imperativi sociali fuori dei quali l'eroe perde il suo status e il suo diritto alla sovranità.

Ma c'è qualcosa di più complesso. Si può parlare di responsabilità laddove l'individuo si pensi, e venga pensato, come un fulcro personale di decisione, come una soggettività autonoma da cui dipendono intenzioni, scelte e comportamenti; solo allora esso potrà venir considerato, e considerarsi, giudicabile, imputabile, insomma valutabile per le azioni compiute e le intenzioni soggiacenti. Nulla di tutto questo può aver senso per Agamennone e le altre figure eroiche della «società omerica». Esse si concepiscono come determinate nei comportamenti, oltre che dalla pressione dell'attesa sociale, dall'influsso iper-potente di agenti esterni, la divinità in primo luogo. L'eroe è tramato dalla divinità: con esortazioni, consigli, minacce, spesso con inganni

irresistibili; l'errore che ne può derivare è vissuto non come un atto che si compie, ma qualcosa che si subisce, al pari di una ferita. Dice Agamennone, giustificando l'errore che gli viene imputato: Spesso questo discorso mi facevan gli Argivi e mi biasimavano; pure io non son colpevole (aitios) ma Zeus e la Moira e l'Erinni che nella nebbia cammina; essi nell'assemblea gettarono contro di me stolto errore (aie) quel giorno che tolsi il suo dono ad Achille (II. 19.85 sgg.).

Ma anche i gesti non compiuti per diretta istigazione divina non possono venir riferiti al controllo di una soggettività unificata, responsabile di deliberazione volontaria. Nell'uomo omerico, la vita, l'emozione, l'azione appaiono disaggregati in una pluralità di esperienze non accentrabili intorno ad un io consolidato, a un complesso psicosomatico unitariamente governato: Ed ecco dentro di me, nel petto, lo thymos con voglia maggiore si volge a lottare e a combattere, e sotto fremono i piedi e sopra le braccia (11. 13.73 sgg.).

Lo thymos, principio della passione, della risposta emozionale, dunque il maggior ispiratore dell'azione, agisce, come del resto le membra, secondo una dinamica autonoma e incontrollabile: l'eroe può così pensarsi come soggetto ad una costrizione psichica, che gli si impone al pari di quella divina, e come questa gli è in qualche modo esterna, che dipenda o no, a sua volta, dalla volontà degli dèi.

Qualche secolo dopo, un'etica matura come quella aristotelica avrebbe tracciato la memorabile distinzione fra azioni volontarie e involontarie, assegnando soltanto alle prime la responsabilità, quindi l'imputabilità morale (Eth. Nic. Ili 1-3). Da questo punto di vista, tutte le gesta compiute nell'Iliade sarebbero, a rigore, da considerarsi involontarie e quindi irresponsabili; più correttamente, si può dire che al livello del poema la questione è mal posta e fuori luogo. Tuttavia, che almeno in una occasione Agamennone avverta la necessità di dichiararsi estraneo alla causazione (aitios) di un gesto che egli ha compiuto, e che Io faccia in un contesto potenzialmente politico com'è l'assemblea di quell'esercito che il

suo gesto ha messo in pericolo, significa ancora una volta l'aprirsi di una crepa, l'agire di una contraddizione.

Di nuovo, il conflitto fra Achille e Agamennone rappresenta dunque il momento del logoramento e della crisi della morale omerica, che si manifestano proprio nelle due figure chiamate a rappresentarne più emblematicamente i valori e le virtù. Poiché il conflitto chiama direttamente in causa l'intervento della divinità, esso non può che innescare, sullo sfondo, un simile processo di crisi nelle figure della «religione omerica». L'impossibile città degli eroi tende a rendere impossibili i loro dèi.

È probabilmente vero, come ha scritto Moses Finley, che la completa antropomorfizzazione degli dèi, l'invenzione di una loro società in forme strettamente isomorfe a quella degli eroi, costituisce uno dei tratti maggiori della «genialità» dell'Iliade: almeno nel senso di una radicale liberazione degli uomini dalla soggezione ad un divino concepito nelle figure arcaiche dell'ignoto, del terribile, del radicalmente altro. Gli dèi omerici sono sovraumani solo nel senso che essi soverchiano per potenza (e per l'immortalità) la figura dell'eroe, rappresentandone quindi il caso limite, il perfetto compimento. Come gli eroi, gli dèi sono privi di qualità morali che non consistano nella virtù della loro forza; come quella degli eroi, la loro società presenta equilibri di potere precari, oscillando tra la forma dell'oikos sottomesso al padre Zeus e l'anarchia prepolitica. Del resto, la catena dei risentimenti per la time offesa non è innescata nell'Iliade né da Agamennone né da Achille, bensì proprio da Apollo, cui è stata sottratta la fanciulla Criseide, figlia di un suo sacerdote e quindi parte dei suoi «beni»; Il coinvolgimento della società degli dèi con quella degli uomini è immediato e diretto, tanto più che i secondi sono spesso legati ai primi da vincoli di discendenza, oltre che dai necessari tributi di rispetto, venerazione e sacrificio. Questo coinvolgimento assume una gamma molto estesa, che va dalle micidiali frecce scoccate da Apollo contro il campo dei Greci, per vendicare il torto subito, fino a forme più blande di contrattualità,

come quelle che Atena mette in opera per placare l'ira di Achille: «chi obbedisce agli dèi, molto essi l'ascoltano» (II. 1.218).

Il rapporto diretto fra società divina e società umana comporta anche, nell'universo omerico, una conseguenza di grande rilievo. Esso rende inutile o irrilevante la mediazione sacerdotale: eroi e comunità hanno i loro mezzi — dai legami di parentela alle pratiche sacrificali — per farsi ascoltare dagli dèi; se qualche volta l'indovino è utile per comprendere la volontà divina (*themis*), per lo più essa viene manifestata direttamente agli interessati da apparizioni, messaggeri, sogni. Il sacerdote appare dunque piuttosto un amministratore dei beni degli dèi, un controllore del rispetto culturale loro dovuto, che un intermediario fra uomini e dèi. Nella «società omerica» il suo ruolo risulta del tutto marginale, ed è questo un ulteriore aspetto della liberazione conquistata attraverso l'antropomorfizzazione del divino.

Una liberazione che comporta tuttavia un rischio. L'eccessiva vicinanza e somiglianza degli dèi produce, nel momento del conflitto e della crisi, un loro logoramento, in quanto modelli di riferimento, parallelo e analogo a quello subito dalle figure eroiche; una loro incapacità di fungere da garanti di una norma superiore alle parti in conflitto e valida per entrambe, alla cui luce dirimere, arbitrare o almeno valutare il conflitto stesso. Come ancora scrive Finley, «la religione olimpica non poteva fermarsi e tuttavia sopravvivere. La rivoluzione intellettuale rispecchiata nell'Iliade ne richiedeva ancora un'altra, una rivoluzione morale cui Zeus fosse trasformato da re di una società eroica in principio di una giustizia cosmica».

La crisi morale della «società omerica» ne innesca dunque una religiosa, ed è in primo luogo al livello delle rappresentazioni della divinità che verranno cercate le risposte alla prima.

In quanto doppio della società eroica, la società degli dèi poteva amplificarne i problemi, non risolverli; né poteva rispondere all'esigenza, che la crisi veniva rendendo acuta, di una universalizzazione dei valori che rendesse finalmente possibile, da un lato, una società 'politicizzata', dall'altro una concezione del

senso dell'individuo libera dai vincoli ferrei dell'arete eroica. I primi segni di questa necessaria moralizzazione della religione sono già percepibili nella stessa Iliade. Se da un lato gli dèi temono la collera cieca di Zeus, che nel suo desiderio di vendetta non fa distinzioni di responsabilità («tutti ci afferrerà, chi ha colpa (aitios) 1 e chi no», II. 15.137), dall'altro, in un passo probabilmente tardivo, egli si avvia a diventare garante di giustizia: Zeus, quando adirato con gli uomini imperversa perché con prepotenza (bié) contorte sentenze sentenziano e scacciano la giustizia (dike), non curano l'occhio dei [numi...(II. 16.386).

Qui Zeus si sta avviando a compiere la sua metamorfosi: in nome di un valore nuovo e praticamente innominato nell'Iliade, la dike, egli punisce proprio quella bie che nella morale eroica faceva corpo, come si è visto, con la stessa virtù.

Ma si tratta appunto di un passo tardivo, in cui è forse già presente la rielaborazione esiodea della religione olimpica.

La metamorfosi di Zeus in signore della giustizia compie infatti un lungo cammino, attraverso l'Odissea che ne contiene larghe tracce, fino a culminare, fra Vili e VII secolo, nei poemi di Esiodo.

Agisce in essi da un lato (Teogonia) l'esigenza di normalizzare la società degli dèi, tracciando la sua storia e le gerarchie di potere che ne risultano; dall'altro (Opere), quella di pacificare il mondo degli uomini, attraverso una «giustizia» che è norma imparziale, retto verdetto che viene da Zeus (Op. 9.). Per legittimare questo nuovo e quasi inaudito valore, Esiodo deve divinizzarlo, e insieme deve 'giustificare', moralizzare la divinità. In questo doppio movimento, Dike diventerà allora figlia di Zeus, e questi, perciò stesso, il padre giusto (Theog. 901 sgg; Op. 256 sgg.). La forza di Dike sta allora nel padre, al quale denuncia i potenti ingiusti; la sua debolezza, nella distanza, spesso nel silenzio apparente di Zeus. Di certo, la comparsa di Dike — valore divinizzato — interrompe per sempre la commistione di uomini e dèi che era propria della «società omerica». Ora Zeus è soprattutto là per punire, e per osservare: trentamila dèmoni guardiani di

giustizia spiano le malefatte degli uomini per conto di Zeus (Op. 248 sgg-) Spesso tuttavia, si diceva, la punizione di Zeus sembra tardare. Ma lo sguardo di Dike e dei suoi dèmoni ha ormai trasformato quella che una volta era l'innocente, persino «virtuosa» hybris degli uomini in una colpa, ed essi ne hanno informato il padre. Il senso della colpa possibile e della punizione inevitabile, anche se dilazionata, viene radicando via via un'ansietà religiosa ignota al mondo dell'Iliade. La hybris umana suscita il risentimento (phthonos) divino, e a questo segue prima o poi la punizione, la ttemesis. Ma se il colpevole, come sovente accade, non appare direttamente punito, su chi ricadrà la sua colpa? Secondo le differenti opzioni morali e religiose, sulla sua anima, nell'ai di là, o sulla sua discendenza familiare. In questo orizzonte, anima e famiglia si costituiscono insieme come portatori della colpa su cui pesa la minaccia della nemesi divina. Ma siamo ormai, oltre l'Odissea ed Esiodo, nell'universo morale delle nuove forme di religiosità settaria, e poi di Eschilo ed Erodoto. Della religione olimpica resta ben poco, dopo la crisi dell'Iliade, sul piano morale, anche se molto di essa verrà invece recuperato come garanzia del mondo politico delle città.

3. Dimenticare Omero?

L'Iliade aveva posto comunque un problema che esigeva una soluzione: il problema di reperire una possibilità di riferimento a un piano di valori universali o almeno trans-individuali, grazie ai quali, se condivisi, il conflitto fra Agamennone e Achille avrebbe potuto non aver luogo; oppure i due contendenti avrebbero potuto tentare di convincersi reciprocamente della bontà delle proprie ragioni; o almeno qualcuno avrebbe potuto, dall'esterno, valutare, quindi arbitrare la contesa.

A questo problema vengono date ed esperite, fra il VII e il V secolo, due forme di soluzione diverse, per certi aspetti contrapposte. La prima, la più forte e in qualche modo anche più

ovvia, consiste nel rendere possibile e nel fondare quella città, di cui l'esercito a Troia costituiva una prefigurazione contraddittoria e fallita. A questo fine, occorrerà elaborare il pensiero della «legge», tanto in senso politico-giuridico quanto in senso morale: una legge che garantisca la distribuzione regolata dei poteri, che controlli istituzionalmente i conflitti assegnando imparzialmente ragioni e torti, che assicuri infine l'interiorizzazione di un piano di valori comuni e condivisi, sostituendo la figura di un «noi» collaborativo a quella del vecchio «io» agonale e competitivo. La legge, la città, la politicizzazione del problema morale saranno dunque le prime risposte — di straordinaria potenza — che la storia culturale greca darà alla crisi dell'Iliade.

Ma anche altre risposte verranno tentate, in parallelo con gli sviluppi religiosi cui si è accennato: destinate a lungo a restare minoritarie e marginali, esse avranno però un eccezionale impatto culturale e filosofico, finendo con l'esercitare una funzione erosiva anche nei riguardi del potente pensiero della legge e della città. Si tratta qui non più di fare dell'esercito una città, ma dell'uomo un «io»: di muoversi cioè nel senso di una interiorizzazione radicale del problema morale. L'anarchia da superare non è quella degli eroi ma dei gesti, dei corpi, delle passioni; occorre a questo scopo un 'organo' che funga da principio di accentramento dell'io, da soggetto della vicenda della colpa e della salvezza, da ricettore individuale della Giustizia divina. Nasce, in questo contesto, il pensiero dell'anima, altrettanto debole o ignoto nel mondo dell'Iliade quanto lo era quello della legge.

Nei prossimi capitoli verranno discusse queste due forme di risposta, i loro successi e le loro difficoltà. Ma qui occorre subito dire che né l'una né l'altra consentiranno ai Greci di superare l'Iliade, di dimenticare Omero. La crisi dell'Iliade obbligava certo ad andar oltre. Ma al tempo stesso il poema costituiva, come si è detto, il momento straordinario della testualizzazione di una cultura e di una morale ai loro inizi, un momento del resto sempre rinnovato, perché Omero avrebbe costituito letteralmente il libro di testo primario per tutte le generazioni dei Greci, sul quale essi

imparavano — a partire dal V secolo — non solo a leggere ma a diventar uomini e a rappresentarsi il mondo, un mondo «da Greci». Appreso a memoria, Omero era dunque anche materialmente indimenticabile, tanto quanto Ylliade sarebbe restata culturalmente insuperabile.

L'ombra lunga di Omero raggiunge orizzonti lontani, organizza visioni del mondo, figure dell'immaginario, pur entrando spesso in contraddizione con realtà sociali mutate, con le loro diverse esigenze culturali. In primo luogo: poema della virtù agonale, del *kratos*, l'Illiade tornerà ogni volta a rappresentare l'eccellenza e il successo nelle prestazioni competitive come il marchio della *arete*, della virilità autentica. Anche nel contesto della polis, che esige strutturalmente la pacificazione e la collaborazione fra concittadini, la sua memoria continuerà ad agire in senso opposto, a offrire una giustificazione immediata, intuitiva, ai comportamenti ispirati alla vecchia virtù, e al contrario a far sembrare segno di debolezza, di virilità incompiuta, quelli richiesti dalla nuova situazione. Del resto, i Greci non avrebbero mai seriamente messo in dubbio che nei rapporti fra comunità, città e popoli rivali dovesse vigere non un'estensione della nuova legge politica, bensì la continuazione della logica iliadica della forza e dell'assoggettamento violento.

È più sorprendente rilevare come Ylliade avrebbe continuato ad agire non solo a livello di comportamenti morali ma nel campo stesso della teoria etica. Il carattere esemplare nell'eroe, che si offre come modello ostensivo di virtù attraverso la rappresentazione narrativa, torna in pagine culturalmente lontanissime come quelle dell'etica aristotelica. Quando Aristotele dice che il «canone e la misura» dell'azione morale è l'uomo virtuoso, lo *spoudaios* (Eth. Nic. Ili 6, 1113a32 sg.), egli abbandona le procedure dell'analisi teorica e le sostituisce con il riferimento ostensivo al personaggio esemplare, secondo il modo della narrazione epica. E, dopo Aristotele, ci sarà una lunga serie di «eroi» della riflessione etica greca, dal saggio cinico e stoico al santo neo-pitagorico: rappresentarli, raccontarne le gesta ed i detti

(da Diogene a Catone, dallo stesso Socrate ad Apollonio di Tiana) sostituirà spesso la definizione teorica e la proposta di norme formali di comportamento.

Ma dove l'eredità dell'Iliade agisce più a fondo e con maggiore tenacia è probabilmente nella stessa configurazione antropologica dell'uomo antico. Nell'eroe, l'eccesso passionale e comportamentale è normale, costituisce la dimensione stessa della sua eccellenza. L'Iliade è la gigantesca storia di una passione, l'ira di Achille; essa canta ed elogia la vendetta e il massacro, l'accumulo di bottini «infiniti», gli interminabili banchetti, l'uso dei corpi femminili. Nelle nuove morali, nei comportamenti sociali richiesti da famiglie, città e stati, tutto ciò verrà a costituire un'escrescenza patologica, quelle malattie di anima e corpo che sono le passioni: l'ira, la collera, l'avidità di ricchezza, la brama dei piaceri del cibo e del sesso. Ma è sorprendente che il lavoro assiduo delle istituzioni sociali e dei moralisti non sia mai riuscito a venire a capo di questo arcaico grumo antropologico. Ancora nella matura società imperiale romana, Seneca dovrà scrivere un trattato contro l'ira e lo spirito di vendetta, vedendovi il principale morbo che affligge l'anima e lo stato; un secolo dopo, Galeno dovrà condannare l'eccesso alimentare come un pericolo di rilievo per l'equilibrio morale e sociale. Che senso può avere la collera vendicativa in una società ben governata dalle magistrature di stato, o l'abuso smodato del cibo in un mondo affluente come la Roma degli Antonini? La polemica dei moralisti deve avere un bersaglio reale, dev'essere un segno che l'uomo antico continua a pensare — in modo anacronistico, quindi socialmente patologico — che l'eccesso sia emblema e garanzia di affermazione, di valore personale, insomma di arete. Ciò che aveva senso in una società chiusa e povera, come quella omerica, dove potenza e ricchezza potevano, anzi dovevano essere immediatamente ostentate, è diventato anomalo in società più complesse, meglio governate, più ricche. Ma continua evidentemente ad agire in uno strato più profondo dell'autocostituzione della soggettività, laddove Omero non ha mai potuto venire dimenticato. Questa lunga durata

antropologica spiega anche, parallelamente, il carattere ripetitivo della Problematica morale antica, in cui riecheggiano, per quasi mille anni, gli stessi esorcismi di un universo psichico apparentemente immutabile, come quello delle passioni omeriche.

Dopo tutto, aveva visto giusto Platone, quando temeva la convinzione di molti Greci che «Omero ha educato l'Eliade e che merita di essere appreso per governare ed educare il mondo umano, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita», e ammoniva che «se vi ammetterai la seducente Musa lirica o epica, nel tuo stato regneranno piacere e dolore anziché la legge e quella ragione che in universale e per sempre appare la migliore» (Resp. X 606A sg.). Ma, come molte altre, anche questa battaglia platonica sarebbe stata in gran parte perduta.

Nota

Per quanto concerne la «questione omerica», ci si è attenuti alle conclusioni oggi condivise da larga parte degli studiosi, che si possono così sommariamente riassumere. L'Iliade e l'Odissea risultano dalla riunificazione di una pluralità di testi aedici composti ed eseguiti in ambiente ionico durante l'VIII secolo a.C.; nel loro insieme, e con qualche eccezione, i testi dell'Odissea risultano più recenti di quelli dell'Iliade. La trascrizione dei poemi nella forma che noi attualmente leggiamo è stata eseguita nel VI secolo in ambiente ateniese.

Più chiara è la collocazione di Esiodo, un rapsodo vissuto in ambiente beotico attorno al 700 a.C. e identificabile come il singolo autore di un poema mitico-teologico, la Teogonia, e di un altro, Le opere e i giorni, legato alla problematica morale e sociale del mondo agricolo arcaico.

La traduzione dell'Iliade è quella di Rosa Calzecchi Onesti (Einaudi, Torino 1982), condotta sul testo oxoniense di Th. W. Allen.

Per il riferimento a Lotman cfr. J.M. Lotman, *Tipologia della cultura*, trad. it., Milano 1975.

Fra le opere generali sull'etica antica, quelle più direttamente utilizzate in questo capitolo sono: A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci*, trad. it., Bari 1964 (sulla quale si vedano l'importante intervento di A.A. Long, *Moráis and Valúes in Homer*, «*Journal of Hellenic Studies*», 90, 1970, pp. 121-39, e la risposta di Adkins, *Homeric Valúes and Homeric Society*, ivi, 91, 1971, pp. 1-14); E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1959; E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, trad. it., Roma-Bari 1983; Id., *Dike*, trad. it., Roma-Bari 1981; R. Mondolfo, *Moralisti greci*, Milano-Napoli 1960; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino 1963.

Per quanto riguarda più specificamente Omero ed Esiodo, si vedano inoltre: E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Milano 1979; ivi I. Finley, *11 mondo di Odisseo*, trad. it. Roma-Bari 1978; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Cambridge 1971; A. Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968; G. Nagy, *The Best of Achaeans: Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979; p. Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore-London 1977; J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector* Chicago 1975; S. Weil, *L'Iliade poema della forza* (1940), in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it., Torino 1967, pp. 11-41.

Capitolo terzo

La morale politicizzata: apogeo e crisi

1. L'impresa soloniana

In un dialogo ambientato nell'età felice dell'Atene periclea, cui partecipa o assiste il meglio di quella cultura e di quella società, Platone fa raccontare a Protagora un apologo, o piuttosto una sorta di mito di fondazione; si può ritenere che il nucleo di pensiero espressovi appartenga davvero al grande sofista.

Narra dunque Protagora che in una prima distribuzione dei doni naturali fra gli animali, effettuata da Epimeteo per ordine di Zeus, ma con trascuratezza, l'uomo restò privo di qualsiasi strumento corporeo atto alla sopravvivenza: né denti o artigli per l'attacco, né corazze per la difesa, né velocità per la fuga. Intervenuto per rimediare all'errore del fratello, Prometeo assegnò all'uomo le capacità tecniche, credendo di renderlo potente grazie alle armi, ai ripari, a ogni sorta di manufatti che ora era in grado di fabbricarsi. Ma anche Prometeo si sbagliava, perché *\asophia politike*, la saggezza politica, era rimasta presso Zeus: gli uomini dunque non potevano neppure affrontare le fiere, «perché non possedevano ancora la tecnica politica, di cui quella bellica è parte»; e soprattutto non sapevano riunirsi in città per la difesa comune. La radicale impoliticità di questi uomini risolveva ogni tentativo di sinecismo nel massacro reciproco e in una nuova dispersione. Toccò allora a Zeus il rimedio decisivo: assegnando a ciascun uomo il fondamento morale del vincolo politico — i doni collaborativi del «rispetto» (*aidos*) e della «giustizia» (*dike*) — egli rese finalmente possibile la fondazione di una società umana stabile come la polis. La «virtù politica» (di cui la stessa giustizia è

parte) consente ora di esplicitare, nella città, la potenza prometeica altrimenti inutile o nociva (Protagora, 320C-323A).

Si è parlato di un mito di fondazione. In senso stretto, l'apologo protagoreo lo è certamente nei riguardi della democrazia ateniese del V secolo: come vedremo, uno dei suoi requisiti essenziali è proprio la diffusione omogenea e indifferenziata della «virtù politica» fra tutti i cittadini. Ma il mito presenta anche lineamenti decisivi della 'politicizzazione primaria' della cultura greca, le forme e il senso di quella dimensione politica che era comparsa, per trasformarla, nella società arcaica. Vi ricompare tutta una costellazione di elementi esiodei, sia pure profondamente modificati, a segnare insieme una continuità e una trasformazione del vecchio orizzonte morale. Zeus è ancora il donatore di dike e di aidos, ma la prima non è più personificata in una divinità, bensì appare universalmente diffusa fra gli uomini, mentre della «vergogna» si accentua il carattere sociale per mutarla nel vincolo del reciproco «rispetto» fra uguali. L'una e l'altra appaiono poi ormai decisamente trasferite dalla originaria dimensione sacra da un lato, personale dall'altro, a quella nuova della «virtù politica», condizione morale dell'ordine sociale. L'intervento di Zeus e le vecchie nuove virtù che egli dona agli uomini appaiono così destinati, al di là di Esiodo, a risolvere il problema dell'etica: a rendere possibile quella polis, quella socializzazione collaborativa, alle cui soglie si era arrestato il precario sinecismo degli eroi omerici, vincolati com'erano alle contraddizioni della loro arete agonale.

In una parola, l'apologo di Protagora può dunque esser letto come il mito di fondazione della polis greca. La città si era formata, a partire dall'VIII secolo, sotto la spinta di processi lunghi e complessi. Da un lato, l'espansione demografica e lo sviluppo di attività non direttamente legate all'agricoltura — il commercio, la produzione artigianale — che richiedevano una localizzazione urbana; dall'altro, la necessità di concentrazione e coordinamento avvertita dalle grandi casate aristocratiche per consolidare il proprio potere di controllo su una società ormai più mobile, più

complessa, più articolata all'interno e all'esterno, di quella agricola centrata sull'oikos padronale. Ma la stessa esistenza materiale della città, e gli scopi sociali per i quali essa si era formata, imponevano una sua ulteriore trasformazione, da semplice aggregato urbano, esito di sinecismi quasi inerziali, a comunità politica sovrana; imponevano quindi — per quanto ora interessa — lo sviluppo di una attrezzatura ideologica, morale, giuridica, capace di rendere pensabile, riconoscibile, dunque anche fruibile, l'esito dei processi profondi che avevano lentamente ristrutturato la società arcaica.

In primo luogo viene, naturalmente, l'impresa legislativa: occorre fornire alle nuove comunità quelle regole del gioco collettivo, quelle norme di distribuzione dei poteri e di formazione delle decisioni comuni, da cui dipendono la loro sopravvivenza, la loro identità, il loro stesso senso sociale. E occorre soprattutto che queste regole, queste norme siano universalmente valide, anche al di sopra delle prerogative gelosamente custodite dagli oikoi, dei loro diritti tradizionali (che proprio per questo devono ora venire considerati soltanto privati). Le leggi devono dunque venire pubblicate, cioè messe in comune, rese accessibili — perciò anche cogenti — per tutti e in ogni tempo. Separate per sempre dalla parola autorevole del signore che promulga la sua volontà, e affidate per contro alla custodia collettiva della città, le leggi dovranno essere d'ora in poi messe per iscritto: solo la scrittura può garantire loro la protezione dall'arbitrio individuale e momentaneo del potente, e assicurarne una validità che si desidera impersonale, universale, perpetua. Se la si rapporta allo sfondo morale della «società omerica», questa impresa legislativa delle poleis greche può venir compresa in tutta la sua straordinaria novità intellettuale, nel suo formidabile impatto trasformativo. Essa richiese almeno due secoli, ed è proprio alla fine di questo periodo, fra il VII e il VI secolo, che fa la sua comparsa il personaggio che i Greci ci hanno tramandato come il suo eroe eponimo, l'ateniese Solone (membro a sua volta di una dinastia di legislatori più o meno leggendari, come Licurgo, Dracone, Zaleuco e Caronda).

L'opera di Solone sul piano storico-sociale è ben nota. Da un lato, egli resiste alla richiesta di una redistribuzione egualitaria della proprietà terriera; dall'altro, alleggerisce la situazione debitoria dei contadini poveri e il peso dell'insostenibile sfruttamento che ne conseguiva da parte dei grandi proprietari. Al tempo stesso, Solone definisce — in senso nettamente aristocratico e censitario — le istituzioni del potere e i dispositivi politico-giudiziari della polis ateniese.

Per quanto memorabili siano apparse presto ai Greci le riforme di Solone, ancora più importante risulta il suo sforzo di elaborare una presa di coscienza del senso della legge, di uscire dall'arcaismo morale esiodeo (pur continuando a usarne il linguaggio) per diffondere la consapevolezza della dimensione politica che si veniva inaugurando. In un testo soloniano di forte carattere educativo, la figura della legge è ancora personificata e divinizzata come Eunomie, il «buon ordine», un modo d'essere politico e morale insieme: «Questo desidero insegnare (didaxai) agli Ateniesi, che Dysnomie [l'assenza di ordine] procura moltissimi mali alla città, mentre Eunomie rende ogni cosa ordinata e per-, fetta e pone in ceppi gli ingiusti, fa cessare Koros [l'avidità di potere e ricchezze], fiacca Hybris, dissecca i fiori in rigoglio di Ate, raddrizza i giudizi storti e mitiga le azioni superbe, pone termine alle lotte fra le fazioni, pone termine all'ira che nasce] dalla rovinosa Eris, sotto di lei tutto è perfetto e assennato» (3.30 i sgg.). Eunomie è, in Esiodo, figlia di Zeus e di Themis, sorella di ! Dike e di Eirene (Theog. 901-2). È interessante notare che in Solone Eunomie, una figura comunque legata alla legge (nomos) e quindi alla dimensione politica, sostituisce e riassorbe l'opera j della Dike esiodea; ancora più interessante è che essa viene chiamata in causa per esorcizzare i vecchi fantasmi della conflittualità omerica, qui puntualmente passati in rassegna, da Hybris all'ira, da Ate all'insaziabilità 'eroica'.

Eunomie resta certo, come Dike, figlia e dono di Zeus, a significare la continuità fra l'ordine divino e quello che la legge viene costituendo nella polis, che si avvale così di una garanzia

sacra. Ma c'è anche qui uno spostamento di rilievo: all'inizio del frammento, a Zeus si affianca, come protettrice della città, la divinità poliade, Pallade Atena: inizio, questo, di un lungo processo di riassorbimento della sfera religiosa in quella politica, che avrà, come vedremo, un suo momento alto nelle Eumenidi di Eschilo. Un processo, tuttavia, i cui segni precisi si annunciano già in Solone. Riassumendo la sua opera sociale, egli può affermare: «Tutto questo feci con la forza della legge (kratei nomou) mettendo insieme la violenza (bié) e la giustizia (dike)» (24.15 sgg.). KratoseBia, gli implacabili servitori di Zeus nella tradizione religiosa che ancora riecheggia nel Prometeo di Eschilo, e per un altro verso prerogative essenziali dell'eroe nel mondo omerico, o qUj cambiato padrone: essi appaiono strumenti del no-m0S della legge che sola può coniugarli alla giustizia.

Solone forza così i limiti della tradizione religiosa e morale, collocarvi la novità del nomos e della dimensione politica che esso istituisce. Ma ancora più decisive per la tradizione intellettuale greca risultarono la delimitazione che egli tracciò dello spazio politico, la definizione della sua natura essenziale. «Scrissi allo stesso modo (homoios) leggi per il nobile e il plebeo (agathos1 kakos), adattando a ciascuno retta giustizia» (24.18 sg.); «al popolo ho dato tanta dignità (geras) quanta è bastante, senza togliergli né regalargli diritti (time)» (5). La scrittura della legge è immediatamente coesa alla sua universalizzazione: essa non cancella le differenze sociali ma produce uno spazio omogeneo in cui V agathos e il kakos possono confrontarsi ed essere equamente valutati. Tanto che time e geras, gli onori dovuti alla virtù, non appartengono più per diritto naturale d? agathos, secondo il rigido sistema di valori che reggeva la «società omerica», ma vengono impersonalmente redistribuiti secondo la regola sancita dalla legge. Lo spazio politico retto dalla legge è medio, neutro, e proprio per questo omogeneo e universale. La 'medietà' del politico legislatore è tema centrale in Solone: «Difendendomi da tutte le parti, mi aggirai come un lupo in mezzo a molti cani» (24); «io, come in mezzo a due eserciti, mi posi a fare da limite (horos)»

(25); «mi sono levato cingendo sia gli uni che gli altri di un saldo scudo e non permisi né agli uni né agli altri di vincere ingiustamente» (5).

Lo spazio intermedio (mesoni), di cui il legislatore e la sua legge tracciano il confine (horos), è, nel linguaggio omerico, la terra di nessuno interposta fra i due eserciti (nel caso di Solone, ricchi e poveri, nobili e plebei), o anche il luogo in cui viene deposto il bottino per la spartizione fra i guerrieri che lo attorniano. Questa precaria neutralità si trasforma appunto in Solone nella stabile medietà del luogo politico, nel quale le parti opposte si eguagliano, reperendovi regole di mediazione e norme valide ed omogenee anche per chi è socialmente diverso. La posizione mediana della legge e del legislatore rispecchia certamente, in Solo-ne, l'ideologia del sacerdozio delfico, la sua morale della medietà («nulla di troppo»). Molto più tardi, essa verrà incorporata nel-etica e nella politica aristoteliche, non senza una singolare proiezione sociologica. Il «mediatore» (diallaktes) Solone, scrive Aristotele riecheggiandone le parole, «attacca entrambi i paniti nell'interesse di ambedue»; e aggiunge che Solone «per sostanze e condizione sociale era un cittadino medio (mesos)» (Resp. Ath. 5, cfr. Polii. IV 11 1296a19). Che la medietà della legge e della politica diventi in Aristotele anche una condizione sociologica, che trasforma il grande aristocratico Solone in un membro del 'ceto medio', è questione che riguarda l'ideologia moderata del IV secolo. Ma, ben prima di allora, è chiaro ai Greci che a partire da Solone la dimensione politica è quella centrale, perciò al tempo stesso neutra ed universale. Racconta Erodoto che dopo la morte del tiranno Policrate di Samo il suo successore, Meandrio, annunciò ai cittadini che egli avrebbe deposto il potere «nel mezzo (es mesorì)», e proclamò la loro «eguaglianza di fronte alla legge (isonomia)» (3.142.3). Dalla Eunomie soloniana alla iso-nomia che avrebbe dominato la cultura etico-politica del V secolo la transizione, come vedremo, è in qualche modo necessaria anche se tutt'altro che immediata.

In termini morali, ci sono conseguenze più vicine al senso dell'impresa soloniana. Intanto, l'esigenza di costituire nuove forme di capacità, nuove virtù, più adatte al contesto razionalizzato della polis e del suo equilibrio governato dalla buona legge di quanto lo fossero le vecchie aretai agonali. L'eunomia soloniana comporta una nuova figura d'uomo, il saggio1sapiente (sophos), che verso la fine del VI secolo lancia con Senofane — non a caso anche un critico spietato dell'antropomorfizzazione degli dèi — la sua sfida alla tradizione eroica: «Se qualcuno con la velocità dei piedi la vittoria si conquistasse o nella gara del pentatlon [...] oppure con la lotta oppure esperto del doloroso pugilato o della grave gara che chiamano Pancrazio — sarebbe più glorioso a vedersi per i suoi concittadini [...] e se anche vicesse solo con i cavalli — pur non possedendo il valore che ho io. Della forza degli uomini e dei cavalli vale più la nostra saggezza (sophie). Ma ciò si valuta a caso né è giusto valutare più la forza della buona saggezza. Infatti né se fra i suoi cittadini vicesse uno valente come pugile né uno abile nel pentatlo o nella lotta o nella velocità dei piedi [...] non per questo la città vivrà nella eunomia [...] queste gesta non ricolmano i tesori della città» (DK B2).

L'eunomia (che qui significa ormai, sulla via di una compiuta laicizzazione, il buon ordine legislativo e la prosperità della città), richiede dunque un modo d'essere intellettuale e morale, la s0phia, che si pone in alternativa a valori competitivi concepiti come inutili e ingombranti per le buone sorti della polis.

Il suo avvento comporta del resto una rivoluzione dell'ordine morale le cui conseguenze verranno comprese e rese esplicite tanto più lentamente, quanto più a fondo esse risulteranno eversive rispetto alle antiche certezze. Uno dei testi decisivi in questa direzione, le Eumenidi di Eschilo (decisivo proprio perché si tratta di una tragedia portata di fronte a tutto il pubblico ateniese, a differenza dei versi conviviali di Senofane), compare solo nel 458, circa un secolo e mezzo dopo Solone. Qui viene messo in discussione, e fermamente respinto, uno dei cardini morali della «società omerica»: il diritto1dovere della vendetta di sangue, della

punizione di reciprocità, insomma della faida nell'oikos e tra oikoi, che la vicenda di Ettore, Patroclo e Achille aveva reso esemplare. Nella tragedia, Oreste è perseguitato dalla maledizione delle Erinni vendicatrici per aver ucciso (del resto su istigazione di Apollo) la madre Clitennestra, rea a sua volta dell'assassinio del marito Agamennone: una nuova vicenda di sangue nella casa degli Atridi, segnata fin dalle origini dai delitti di Tieste e di Atreo. Ma accade una svolta: Apollo, cui Oreste si rivolge per sfuggire alle Erinni, gli annuncia che ad Atene egli troverà giudici (dikastai) capaci di liberarlo da quella persecuzione (vv. 81-3); sarà la divinità poliade, Atena, ad organizzare il giudizio, essa pronuncerà la sua dike con l'aiuto di un tribunale della città, istituito d'ora in poi e per sempre (468, 483-4). Riunito il tribunale, le Erinni — che si sentono a disagio nel nuovo contesto, tutto legale e 'politico' — denunciano la «catastrofe delle nuove leggi», che lasceranno ormai gli uomini liberi da quel terrore su cui soltanto si fonda la venerazione di Dike (490 sgg.); e si scagliano contro l'opera devastante dei «nuovi dèi», come appunto Apollo ed Atena, che sovvertono dalle fondamenta l'ordine tradizionale (778, 808). Ma il processo si svolge secondo le leggi stabilite da Atena, «che la città deve ascoltare per sempre» (571-2); alla fine, i voti dei giudici della polis si dividono a metà, ed è appunto emblematicamente quello della divinità poliade a decidere per l'assoluzione e la 'purificazione' di Oreste, e con essa per l'interruzione della catena della 'contaminazione' (miasma) e delle vendette, cui si sostituirà d'ora in poi la dike legale della polis. Ha vinto alla fine — annuncia Atena — «Zeus agoraios» (973) il dio dell'agora in cui si raccoglie la città per decidere dei suoi destini. Placate dalla parola persuasiva della dea, anche le vecchie Erinni si piegano al nuovo ordine, e accettano di diventare, col nuovo nome di Eumenidi (il buon menos, lo spirito della vendetta guerriera ora placato e fattosi benevolo), le protettrici della città. Alla quale esse promettono che non ci sarà più stasis, la discordia interna, ma soltanto il glorioso polemos contro i nemici esterni (976 sgg.).

Eschilo scrisse probabilmente le Eumenidi per difendere un tribunale aristocratico come l'Areopago, le cui prerogative erano state ridotte dalle riforme democratiche di Efialte. Al di là dell'occasione politica, la tragedia mantiene tuttavia un senso epocale. Sotto la protezione dei «nuovi dèi», integrati nell'orizzonte politico, forte delle sue «nuove leggi», della giustizia pubblica e neutrale che esse promulgano, la città è ormai in grado di sostituirsi alla vecchia morale del *genos*, di interrompere la catena delle vendette intese a ristabilire la *time* offesa; ed è in grado, attraverso il meccanismo del voto che ne unifica la volontà, di agire come il nuovo soggetto morale in cui la razionale saggezza *senofanea* diventa il fondamento di *dike*. L'augurio delle Eumenidi, di sostituire la *stasis* con il *polemos*, ha un significato altrettanto preciso: il nemico è ormai posto all'esterno della *polis*, che si progetta al suo interno altrettanto compatta ed esente da conflitti quanto lo era il vecchio *oikos*. Il vincolo politico, la sua legge, sostituiscono in una comunità più ampia e articolata il legame di sangue che teneva unita la famiglia. Questo vincolo dovrà anzi risultare ancora più forte del precedente, se il *sinecismo* impossibile dell'Iliade deve ora diventare una realtà sociale e morale.

Ma intanto, la famiglia cessa di essere il soggetto della colpa e della punizione: ora ogni individuo dovrà rispondere in proprio dei suoi atti alla comunità cittadina, che sostituisce con la legge e i tribunali la *Dike* esiodea, i suoi trentamila dèmoni osservatori e la punizione del padre.

Più di un secolo dopo le Eumenidi, Aristotele potrà escludere, con cautela ma insieme con fermezza, che le eventuali sventure di figli e congiunti possano turbare, nei morti, quella felicità che essi si erano meritata da vivi (*Eth. Me. I 11*): per quanto tenace, la morale del *genos* sembra qui giunta alla sua estinzione.

2. *Diventare uguali: «la città educa gli uomini»*

Perché la città potesse rimpiazzare la famiglia come luogo forte della soggettività collettiva, perché l'identità politica potesse superare ogni altra forma di appartenenza, era stato necessario compiere, a partire da Solone, un lungo cammino. Si è detto che l'impresa soloniana del primato della legge conteneva in sé una dinamica capace, presto o tardi, di forzare i limiti della eunomia: e questo processo avrebbe in effetti attraversato il VI e il V secolo in Grecia. Il luogo «medio» e neutro occupato dalla legge, il suo essere «uguale» (*homoios*) anche per chi resta socialmente diverso, fanno sì che i cittadini si eguaglino nella comune appartenenza alla dimensione politico-giuridica; che, al di là delle differenze individuali, di ceto e di censo, essi, in quanto cittadini, acquistino una omogeneità di fondo non solo di fronte alla legge, ma proprio mediante la legge. Il mito di Protagora avrebbe fondato questa omogeneità sul presupposto morale della comune partecipazione alla «virtù politica», il dono di Zeus distribuito ugualmente a tutti gli uomini. Ma molto prima, si era visto come l'omogeneità stabilita dalla «buona legge», da *Eunomia*, avrebbe dovuto tradursi — per consolidarsi nella pratica sociale e nella coscienza morale che la interiorizza — nella effettiva uguaglianza dei cittadini nella dimensione politica, nella comune partecipazione alla gestione del potere e dei suoi dispositivi decisionali. «Il governo del *demos*», afferma un personaggio erodoteo, il persiano Otane, «ha il nome più bello di tutti, l'eguaglianza di fronte alle leggi (*isonomia*)» (3.80.6). E *isonomia* diventa in effetti la parola d'ordine della consapevolezza politico-morale fra VI e V secolo, trovando il suo momento di realizzazione nella riforma democratica della costituzione ateniese introdotta da *Clistene* verso il 505.

Come è noto, essa spezzava la tradizionale partizione del corpo civico per famiglie (*gene*, *oikoi*), e lo ristrutturava secondo appartenenze territoriali, le tribù; su questa base resa così politicamente omogenea, *Clistene* sanciva l'accesso al potere secondo meccanismi di rappresentanza e di alternanza che

garantivano in linea di principio all'intera comunità cittadina la possibilità prender parte ai processi decisionali della polis. Di grande rilievo, in questo quadro, era il principio clistenico, in seguito ulteriormente rafforzato, della distribuzione delle principali cariche politiche per sorteggio. Esso presupponeva, per avere senso, un radicale omogeneità di valore e di capacità, insomma di arete, fra tutti i cittadini, che diventavano così davvero «uguali nella legge» della città, distensione andava oltre Solone, nel senso di trasferire ai cittadini quella eguaglianza che in Solone spettava solo alla legge, di fronte alla quale restavano nobili e plebei, agathoi e kakoi. Ma questo trasferimento (che, occorre ripetere, accade solo nella sfera politica, non certo in quella dello status e del censo, della logica familiare ed economica), era in certo modo implicito già nella scrittura e nella dimensione pubblica della legge soloniana.

Resa comunque effettiva da Clistene, l'isonomia pervade ogni espressione di questa fase della consapevolezza morale greca, che diventa ormai compiutamente politica. All'inizio del V secolo, il medico Alcmeone ne opera una significativa trasposizione alla vicenda corporea della salute e della malattia: la isonomia dei poteri (dynamis) organici, cioè degli umori, mantiene la salute, mentre la monarchia di uno di essi causa la malattia (DK B4); la salute sociale viene dunque proiettata sullo sfondo della natura organica.

E basterà ricordare ancora uno dei tanti testi destinati a glorificare la supremazia civile e morale della democrazia clistenica, le Supplici di Euripide, una tragedia rappresentata verso il 424. Il pubblico ateniese vi ascoltava parole gradite: «Nulla è più nocivo a una città di un tiranno, quando, per prima cosa, non ci sono leggi comuni (nomoi koinoi), ma comanda uno solo, dopo aver fatto della legge una sua proprietà privata. E questa non è più eguaglianza. Invece una volta scritte le leggi, chi è debole e chi è ricco hanno uguale giustizia (diken iseri). È lecito ai più deboli, se sono accusati, rispondere alla pari a chi è ben dotato: e il più piccolo vince il più grande, se la giustizia è dalla sua parte» (429 sgg.). La isonomia, si diceva, sancisce e al tempo stesso consolida

un senso forte di identità collettiva, una appartenenza privilegiata del cittadino alla polis e, reciprocamente, di questa al corpo civico. Tutto ciò diventa anche materialmente tangibile in Atene: il cittadino, ricco o povero, «grande o piccolo» che sia, si sente in 1 jone misura comproprietario della polis, perché partecipa jella distribuzione dei suoi tesori comuni, dai proventi delle miniere d'argento ai tributi dei sudditi; e prende parte inoltre, naturalmente, alle decisioni comuni circa il modo di impiegare queste ricchezze e di incrementarne l'afflusso.

Il cittadino è legato più alla comunità dei suoi simili e alla forma politica che li governa, che allo stesso territorio della polis: è perfettamente pensabile (come in effetti gli Ateniesi pensarono prima di Salamina, e come fecero altre comunità), che la polis si imbarchi sulle navi e si trasferisca altrove, abbandonando la terra patria senza nulla perdere della sua identità. Paul Veyne ha definito la forma di autocoscienza del cittadino del V secolo come «militante», molto più simile dunque a quella di un corpo combattente o di un partito politico che a quella del suddito di uno Stato moderno. La militanza del cittadino si esprime del resto in primo luogo nella sua partecipazione alla guerra, che viene decisa collettivamente e che ha luogo con ritmi di fatto stagionali. Ed è nel modo di combattere tipico delle milizie cittadine — la falange oplitica — che l'omogeneità presupposta fra i cittadini è insieme resa necessaria e chiamata a verificarsi. Povero di contenuti tecnici, e basato sulla compattezza dello schieramento, che nessuno può abbandonare né per lo slancio in avanti né per la fuga pena il disordine generale, il combattimento oplitico vieta al tempo stesso la viltà e l'impeto 'eroico', lo thymos dei vecchi guerrieri omerici. Qui occorre che ognuno si comporti esattamente come tutti gli altri, che dia prova della virtù fondamentale dell'autocontrollo rispetto alle opposte pulsioni: si tratta di quella sophrosyne, di quella «temperanza» che risulta dall'interiorizzazione delle esigenze della città, e che diventa pertanto il principale carattere morale del cittadino «militante» del V secolo. Raccomandata da moralisti tanto lontani fra loro quanto

Socrate e Democrito, la *sophrosyne* rappresenta il buon ordine interno, la saggia prevalenza della norma comune rispetto alle emozioni individuali, l'interiorizzazione compiuta della legge della città: l'eredità psicologizzata, dunque, della *eunomia* soloniana, della *dike* di Esiodo, della *sophia* di Senofane, che è quanto di meglio la morale politicizzata del VI e del V secolo può proporre come adeguamento soggettivo alla nuova realtà giuridico-sociale della polis. Nell'orazione funebre che Tucidide attribuisce a Pericle per onorare i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (431), questo è l'estremo elogio che viene loro rivolto: «Essi da vennero tali, quali si conveniva alla loro città» (2.43.1). Ma si tratta appunto di diventare ciascuno conforme alle esigenti genze di tutti: non c'è comunità di uguali, *isonomia*, se ogni *polis* non è davvero *isos* e *homoios*, se non ha maturato la *sophrosyne* politica. Occorre diventare uguali, mettendo da un lato la *polis* sordina alla violenta pressione che la morale tradizionale esercita su *Wagathos* nel senso dell'affermazione delle sue virtù competitive, compensando dall'altro con l'omogeneità della prestazione politica l'inferiorità sociale dei più. Un programma e un'esigenza, questi, resi singolarmente difficili per l'assenza nella polis di apparati ideologici e coercitivi istituzionali: per l'assenza, in altri termini, di una regolare organizzazione scolastica, di un'istituzione ecclesiastica, di una vera e propria polizia, di un corpo separato della magistratura.

Queste carenze devono venire compensate da uno straordinario sforzo di educazione permanente, che trasforma la polis stessa, in tutte le sue articolazioni, in un'agenzia educativa integrata. L'auto-educazione del corpo civico, necessaria perché esso sia in grado di far fronte alle complesse esigenze politico-morali della città, rappresenta probabilmente il tratto più caratteristico dell'esperienza culturale del V secolo in Grecia. «Polis andrà *didaskai*», la città educa l'uomo, scrive Simonide (fr. 53), riecheggiando il *didaxai* soloniano. A questa impresa educativa sommano funzionali le numerose occasioni di confronto politico, dall'assemblea al consiglio (*boulé*), le spedizioni militari

dove si consoldava la virtù politica, le feste religiose in cui il corpo civico si celebrava e si rispecchia come in un'immagine ideale (e i fregi del Partenone rendono appunto questa immagine di un popolo di «uguali» pur nella ricca varietà di condizioni e di funzioni).

In tutte queste occasioni risuona potente la voce educativa della città, come vedrà benissimo il suo maggiore critico, Platone. Non sono i sofisti, egli scrive nella Repubblica, a educare (o: piuttosto a corrompere) i giovani della città: «non credi invece che proprio gli stessi cittadini [...] diano la più perfetta educazione e rendano conformi al loro volere i giovani come gli anziani, e gli uomini come le donne? [...] Quando, riuniti in numeroso consesso nelle assemblee o nei tribunali o nei teatri o negli accademici o in altra comune adunanza di folla, con grande chiasso ora disapprovano ora approvano le cose che si dicono o che si fanno, sempre esagerando, con grida e strepito. E poi le roccie e il luogo in cui sono raddoppiano l'eco e il chiasso di queste disapprovazioni e approvazioni. In un simile ambiente che cuore credi possa avere il giovane? o quale sua privata educazione potrà resistere senza venir sommersa da tali disapprovazioni e approvazioni, e senza lasciarsi portare dalla corrente dovunque questa trascini? e belle o brutte non dirà egli che siano le medesime cose che dicono costoro? e non si occuperà delle stesse cose che questi? e non diverrà simile a loro?» (Resp. VI 492B-C).

L'effetto conformistico che Platone denuncia dal suo punto di vista aristocratico non è naturalmente che l'altra faccia della medaglia di quella conformazione, di quella assimilazione politico-morale che la città richiede e che persegue con la forza educativa della sua «voce» collettiva. E Platone sa anche benissimo che il luogo per così dire intensivo dove questa voce si esprime con la massima efficacia è il teatro: tanto bene da definire quella ateniese una «teatrocrasia» (Leg. Ili 701 A), nel doppio senso di potere del pubblico cittadino sul teatro, cioè di controllo sui suoi messaggi, e di potere educativo del teatro sulla città. «Il teatro ateniese — ha scritto Diego Lanza — si colloca nello spazio politico della città e il suo linguaggio è un linguaggio politico».

Non solo nel senso che il teatro segue fedelmente, commenta, interpreta, i grandi avvenimenti storico-politici della vita della polis; quanto soprattutto perché esso rappresenta la città di fronte a se stessa, nel suo sapere condiviso, nelle sue esigenze morali, nelle sue crisi e nelle sue contraddizioni. In questo modo il teatro ha una doppia azione simultanea: esso interpreta la città e insieme educa e forma il cittadino militante, lo mette in condizione di Pensare, comprendere, controllare i problemi che la pratica sociale e il suo orizzonte ideologico gli pongono ogni giorno nel momento della decisione e della riflessione. Basti pensare al grande mito di fondazione dei tribunali e della giustizia cittadina presentato dalle Eumenidi; o al rapporto fra uomo e divinità, dibattuto nell'arco di testi che vanno dal Prometeo di Eschilo Edipo re di Sofocle, fra il 460 e il 410 circa; o ancora alla straordinaria riflessione sulla legge nell'Antigone di Sofocle, che fu rappresentata nel 442 di fronte a non meno di diecimila cittadini. La potenza educativa del teatro, e insieme la sua duttile capacità di adeguarsi alle esigenze della città, nell'evoluzione di modello politico di Maratona ai problemi più complessi della fine del V secolo, erano del resto ben chiare alla cultura contemporanea. Ne è documento il memorabile dibattito d'oltretomba fra Eschilo e Euripide, messo in scena nel 405 nelle Rane di Aristofane.

Chiede Eschilo a Euripide: «Quale virtù si ammira in un poeta?»; e il giovane tragico risponde senza incertezze: «L'abilità nel consigliare: noi li rendiamo migliori, gli abitanti della città» Confermato in questo modo dal rivale, Eschilo si erge allora protagonista dell'educazione della città politica, dell'Atene dei maratonomachi: «Allora guarda come la città li aveva ricevuti da me: generosi, pezzi di uomini, nessuno che disertava, mai triviale né pagliacciate come oggi, né delinquenti. Spirava aria di lance e di picche, di cimieri dai bianchi pennacchi, di elmi e schinieri, di cuori a sette corazze [...]. Il mio animo ha creato innumerevoli modelli di virtù. Alla loro altezza volevo far sollevare ogni buon cittadino, al primo squillo di tromba». E conclude il vecchio poeta pedagogo: «Per i bambini c'è il maestro

che spiega, per i giovani i poeti. Per questo, dobbiamo raccontare cose oneste». Euripide (quell'Euripide che si vanta a ragione di essere stato un «poeta democratico» perché nelle sue tragedie «parlavano tutti, donna o schiavo che fossero, padrone, ragazza o vecchia» — ma soprattutto perché autore di elogi dell'isonomia, come quello delle Supplici), ribatte di aver svolto a sua volta il compito di educatore, ma di una città diversa che aveva ben poco a che fare, per complessità sociale ed intellettuale, con quella dei vecchi opliti di Maratona. Egli esclama rivolto agli spettatori: «Gli ho insegnato io come si chiacchera, a questi [...] a infilarci regole sottili, a squadrare le parole, a osservare, vedere, capire, amare, macchinare: e poi a sospettare, a pensarle tutte [...] Con tale sistema io costringevo a meditare tutta questa gente, introducevo nella tragedia logica e riflessione: ne consegue che oggi tutti sanno pensare e ragionare e amministrare meglio la casa che nel passato» (vv. 1013 sgg.).

Per quanto grande fosse l'influenza educativa del teatro, è naturalmente la legge — intesa sia come norma positiva sia come tema di regole implicite nel comportamento collettivo del corso sociale — a costituire il fulcro attivo dell'impresa educativa della città. La legge è chiamata a formare quei cittadini di cui essa ha bisogno, a renderli «uguali» nella misura che l'isonomia richiede e presuppone. È ancora il sofista Protagora a delineare nitidamente questo suo ruolo, insistendo in modo metaforicamente assai significativo sul nesso tra legge, scrittura e educazione che abbiamo visto già abbozzato in Solone. Sostiene il sofista nel dialogo platonico che gli è intitolato: «Quando i ragazzi abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi, e a vivere secondo il loro modello iparadeigmà), sì che non abbiano a comportarsi a loro capriccio; anzi, come i maestri di grammatica, ai ragazzi che non sono ancora abili nello scrivere le lettere, porgono le tavolette, dopo avervi accennato le lettere con lo stilo obbligandoli quindi a seguire questa traccia, così anche la città, accennando le linee delle leggi [...] obbliga, seguendo la loro traccia, a comandare e ad obbedire; e chi traligni da esse, punisce,

e a tale punizione [...] si dà il nome di 'raddrizzare'» (Protag. 326C sg.).

Le leggi operano dunque una sorta di ortografia sociale, intesa a correggere le deviazioni individuali del cittadino, e a renderlo adatto a una integrazione paritaria nel gruppo coeso dei suoi simili. Dal punto di vista etico, la «giustizia» della città non sembra consistere in altro se non in questa moderata e responsabile uniformazione alla legge e alle regole di gruppo. Lo conferma, con la violenza che gli è propria, un suo critico, il 'sofista' di tendenza oligarchica Callide, personaggio di invenzione platonica che dà certamente voce a una tendenza ben presente nella città. Così Callide descrive nel Gorgia l'educazione della polis: «accalappiandoli fin da bambini, mediante la legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi, e impastoianoli e ammansendoli cotte leoni, li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale eguaglianza (ison) consistono il bello e il giusto» (Gorg. 483E sg.). È chiaro che Callide si richiama qui, attraverso la metafora del leone, a una tradizione eroica, in cui aristocrazia della città ama continuare a riconoscersi, per lamentare la propria frustrazione di fronte al patto dominante del-a isonomia, e per affermare il proprio rifiuto impotente della virtù egemone della *sophrosyne*.

Impotente, appunto: un personaggio come Callide aveva già avuto la sua risposta, nel dibattito della polis, in un testo sofisti, co per noi anonimo, composto verso la fine del V secolo e convenzionalmente noto come l'Anonimo di Giamblico. Per questo sofista, la «legge e il giusto» (*nomos* e *dikaion*) formano un'endiadi di termini quasi sinonimi: essi costituiscono l'elemento con-nettivo per gli uomini e le città, la condizione di possibilità del loro *sinecismo* (*to synoikon*) (3.6).

Non bisogna credere, continua l'Anonimo attaccando direttamente l'eredità tenace della morale omerica, che *arete* sia la forza, il *kratos* rivolto all'eccedenza del successo individuale (*pleonexia*), e per contro sia viltà dei deboli l'obbedienza al *no-mos* comune. La necessità — come aveva insegnato Protagora —

costringe gli uomini a convivere, ed è per rendere possibile questa convivenza che nomos e dikaion regnano fra gli uomini (6.1). Se ci fosse un uomo di natura straordinaria, invulnerabile, «adamantino nel corpo e nell'anima», come l'eroe leonino vagheggiato da Callide, neppure a lui il kratos basterebbe, senza l'alleanza di «legge e giustizia»: finirebbe infatti per soggiacere alla comunità degli uomini vincolati dalla loro eunomia (riappare qui una chiara memoria soloniana), per soccombere alla techne e alla dynamis dei molti (6.2.4). Anche il kratos, dunque, conclude il sofista, può salvarsi solo con l'ausilio del patto sociale, fondato da nomos e dike (6.5).

C'è naturalmente una forte esigenza di interiorizzare questo ossequio alla giustizia del nomos, di trasformare la sophrosyne politica in norma comportamentale individuale, anche al di là della pressione educativa collettiva. Su questa esigenza converge, per quel poco che ci è dato saperne, il pensiero etico di due filosofi tanto lontani fra loro come Socrate e Democrito. Il secondo raccomanda una euthymie, un equilibrato temperamento dello thymos che sfugga l'eccesso dei desideri (DK B191), in cui si trova forse un'eco lontana della eunomie soloniana trasposta al governo dell'emozione individuale. Il primo teorizza un'«arte me-tretica», una saggezza pratica (phronesis), che consentano di scegliere equilibratamente fra piaceri e dolori, di evitare sia la tirannia di thymos sia quella della paura (phobos) sul comportamento individuale (Plat., Protag. 352B sg., 356A sgg.). Forme l'una e l'altra, a quanto sembra, della preoccupazione per la mi l'equilibrata moderazione, la commisurazione (symmetrià) Comportamenti, che caratterizzano, come si è visto, la morale Ha città isonomica. Nello stesso senso si muoverà l'etica aristotelica della legge: essa è l'ordine fra uguali (homoioi), il suo overno appare il governo di dio e della ragione, perché la legge è «pensiero scevro di desiderio», nous aneu orexeos (Polii. Ili 16> I287a32).

Ma prima di questa riflessione, al termine del grande secolo della polis, Socrate è certamente il personaggio emblematico del

cittadino militante, l'uomo in cui l'impresa educativa della città e della sua legge raggiunge il compimento. Occorre qui insistere sul termine 'personaggio' perché tutto questo ha a che fare assai più con la rappresentazione apologetica dei suoi discepoli, intenti ad una difesa postuma dalle accuse che ne determinarono la messa a morte nel 399, che non con la complessità della sua figura storica, sulla quale si tornerà nel prossimo capitolo.

In Senofonte, Socrate appare vincolato a una sorta di 'grado zero' della morale positiva e del contrattualismo politico condivisi dai sofisti. Anche se la legge è una convenzione mutevole fra i cittadini, il patto istitutivo della loro coesistenza, il «giusto» non è altro se non ciò che è conforme alla legge, nomimon e dikaion sono la stessa cosa (Memor. 4.4.12): «è lo stesso vivere nella legge ed essere giusto» (4.4.18). Non solo l'ossequio alla legge garantisce la forza e la felicità della città (4.4.16 sg.); per la continuità fra legge divina, universale e non scritta, e legge umana — una continuità di indubbia memoria soloniana — anche «agli dèi è gradita l'identità tra ciò che è giusto e ciò che è conforme alla legge» (4.4.25, cfr. 4.4.19).

Non è concettualmente diversa — anche se con una tonalità drammatica incomparabilmente più elevata — la figura di Socrate messa in scena nel Critone platonico.

La situazione è nota. Socrate è in attesa che venga eseguita ingiusta condanna a morte pronunciata contro di lui dal tribunale della città; gli amici gli propongono di salvare la vita con una fuga onorevole e un esilio sicuro. Socrate motiva il suo rifiuto immaginando che le leggi — comparsegli nelle vesti di padri e madri di ogni cittadino — gli rivolgano un ampio, elevato disborso. La fuga significherebbe il rifiuto del patto istitutivo della città che si esprime nelle leggi stesse, e con questo la rovina dell'una e delle altre. Eppure Socrate, come ogni altro cittadino deve tutto alle leggi, ha sempre amata la città: ma «a chi potrebbe esser cara una polis senza nomoi e tu non vuoi restar fedele ai patti (homologoumenois)!». Proprio tu, Socrate, che hai sempre insegnato che «la virtù e la giustizia (arete1dikaiosyne) sono più

alto valore per gli uomini, insieme con le leggi e le loro disposizioni (nomima nomoi)!» (Crit. 53A sgg.). I punti forti del ragionamento di Socrate si possono così riassumere: il carattere contrattuale, di patti convenzionali, delle leggi non ne diminuisce l'efficacia; proprio dal fatto che ogni cittadino — col vivere nella polis — fa proprio il patto, nasce per lui l'obbligo di rispettare l'impegno assunto verso le leggi. Non c'è virtù senza giustizia, e la giustizia consiste primariamente nel rispetto della norma positiva sancita dalla legge; e non c'è felicità (eudaimonia), lo scopo morale comune a tutti, senza questa giustizia, che sola rende possibile la convivenza umana.

Si è parlato di tonalità drammatica del Critone. Essa non sta soltanto nello sforzo socratico di convincere sé e gli amici che si può essere *agathoi* anche rifiutando *Varete* individuale di tradizione eroica, e accettando invece — con tutte le rinunce che ciò comporta — uno stile di vita cooperativo, basato sull'obbedienza alla legge, e su valori come la *dikaiosyne* e la *sophrosyne* che da essa dipendono. Questa posizione, in cui consiste secondo le parole di Adkins «l'onta di Socrate» di fronte alla mentalità tradizionale, non è certo solo socratica: abbiamo già visto l'Anonimo di Giamblico confutare l'accusa di «viltà» levata contro la sottomissione al patto sociale, e Protagora non era su posizioni diverse. La tragicità del personaggio di Socrate sta nel fatto che egli è disposto a morire per testimoniare di questa posizione, dell'estrema fedeltà del cittadino di fronte a una polis che pure lo condanna ingiustamente. Socrate diventa così, alla fine del V secolo, l'eroe eponimo dell'impresa educativa della città, l'uomo *isono-mico* per eccellenza, che ha saputo essere tale quale la città se lo attendeva. Dal punto di vista etico, tuttavia, la concezione positiva della giustizia, la sua identificazione con la legge, condivisa da Socrate e da molta parte della cultura 'politica' del V secolo, è pericolosamente debole: su di essa faranno leva, come vedremo, i critici più radicali del progetto soloniano e della politicizzazione della morale che vi si originava. Socrate stesso non potrà legittimarsi a questo punto: il suo teorema della

giustizia e della felicità dovrà venire integrato con un supplemento potente, cioè il ricorso alla funzione dell'anima. Ma di questo si dirà nel corso del prossimo capitolo.

3. La natura del potere: crisi della morale politicizzata

Ci sono due errori storiografici tanto diffusi, e pressoché inevitabili, quanto forte risulta l'impatto, nelle diverse età culturali, dell'ideologia della città, della legge, della politica. Il primo di essi consiste nel considerare l'autorappresentazione ideale della città come coincidente con la sua realtà storica, quasi che questa fosse stata, alla fine, compiutamente informata dall'impresa educativa condotta nel segno del nomos e della polis. Il secondo errore, che consegue da questo, sta nel considerare l'universo culturale della polis come coeso e omogeneo intorno ai valori che lo fondavano, e perciò nell'ignorare, o nel dislocare in una fase cronologicamente successiva, le voci di critica e di dissenso che lo attraversano. Entrambi questi errori sono in una certa misura giustificabili, e dotati di senso, in una prospettiva fenomenologica come quella di Hegel, che considerava acquisita, e in seguito perduta, una fase spirituale di «compatta fiducia», di «unità immediata» fra individuo e comunità. Meno comprensibili — se non alla luce della perdurante efficacia di una nostalgia della polis, sulla quale si tornerà nel prossimo paragrafo — essi risultano nelle pagine di storici a noi contemporanei: basterà citare l'esem-Pio di Christian Meier, secondo il quale «il punto di vista che prevaleva nella concezione dell'ordine della polis non era quello dei governanti né quello dei governati: era quello della totalità della comunità».

Eppure, il processo di smarrimento delle hegeliane «compattezza», «unità» e «fiducia» nella città e nella sua legge, attraversa l'intera riflessione politico-morale del V secolo, strettamente, e in qualche misura anche dialetticamente intrecciato con il progetto autoeducativo che mirava appunto a fondare compattezza, unità e fiducia. Un primo passo di questo processo va

probabilmente riconosciuto in un testo peraltro a Hegel ben noto, come Antigone di Sofocle, andata in scena verso il 440.

Sofocle propone al pubblico ateniese, come si sa, un proble ma di fondo: il signore di Tebe, Creonte, proibisce la sepolt del cadavere di un nemico della polis, Polinice, caduto in una s guerra intesa a impadronirsi illegalmente della città e ad asset virne il popolo. Antigone, sorella di Polinice, rivendica contro i] nomos tutto politico imposto da Creonte un più antico e profondo vincolo di sangue e di oikos, e viola la legge seppellendo il fratello. Chiamata a giustificarsi, Antigone sostiene una tesi eversiva: «l'editto non era di Zeus; e la Giustizia (Dike), che siede accanto agli dèi di sotterra, non ha mai stabilito fra gli uomini leggi come questa. Non ho ritenuto — continua rivolgendosi a Creonte — che i tuoi decreti avessero tanto potere da far trasgredire a un essere mortale le leggi non scritte, immutabili, fissate dagli dèi (agrapta kai asphale theon nomima)» (Antig. vv. 450 sgg.). Qualunque sia in proposito la posizione di Sofocle, è certo che il gesto di Antigone assume un senso culturale di portata epocale. Esso opera una disgiunzione netta fra l'universo religioso di Zeus e Dike e quello giuridico-politico di polis e nomos, sancendo così la crisi di una tradizione che andava da Esiodo ad Eschilo, attraverso Solone. E, rispetto a quest'ultimo, Antigone afferma inoltre che la scrittura della legge non è la trascrizione di un ordine divino, bensì la separazione irrevocabile fra la dimensione politica e quella sacra. La legge può benissimo continuare a venir considerata come il fondamento della giustizia positiva: ma essa deve assumersi, d'ora in poi, il rischio della secolarizzazione, la rinuncia ad una qualsiasi garanzia nell'ordine divino del mondo.

Qualche decennio più tardi, un intellettuale spregiudicato come Crizia, oligarca e tiranno di Atene, non avrebbe esitato ad accettare il rischio, anzi a percorrere fino in fondo il cammino della secolarizzazione. La legge politica era stata, al tempo dei padri fondatori della polis, figlia di Zeus e della sua Giustizia; Sofocle, mediante Antigone, aveva reso problematica questa filiazione, sempre meno credibile in tempi di rapidi mutamenti

politico-istituzionali; sul finire del secolo, la situazione appare a Crizia del tutto rovesciata. Per uscire dal tempo ferino delle uccisioni e dei delitti senza regola, gli uomini istituirono leggi punitive affinché «dike diventasse tyrannos», la loro padrona. Ma si trattava di evitare che tali leggi fossero segretamente violate. Allora, dice Crizia, «io credo che un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore degli dèi, perché i cattivi essere- anche per quello che in modo occulto compievano o credevano o pensavano... Così, penso, in principio qualcuno persuase gli uomini che gli dèi esistano» (DK B 25) Se dunque un tempo — prima di Sofocle — le leggi erano figlie di Zeus, accade ora, con Crizia, che Zeus e gli altri dèi punitori siano figli delle leggi. Ci sono ancora, in un certo senso, i dèmoni osservatori inviati secondo Esiodo a sorvegliare le infrazioni della giustizia, ma essi non sono altro che figure dell'immaginario, che il legislatore ha introiettato nella coscienza degli uomini perché si credano scrutati fin nei loro gesti e pensieri più segreti, là dove l'occhio della città e della sua legge non può sorprenderli.

Ancora qualche decennio più tardi, dopo la metà del IV secolo, tutto questo — Sofocle e Crizia — non sarebbe parso particolarmente sorprendente né inquietante a un pensatore etico tutt'altro che radicale o eversivo come Aristotele. C'è un nucleo di verità, egli scrive, nelle credenze religiose degli «uomini originari e antichissimi», ed è precisamente quella fede nella divinità degli astri che può venire concettualizzata in forma cosmologico-teologica. «Il resto — continua Aristotele in perfetto accordo con Crizia — è stato aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più ed è stato impiegato per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità» (Met. XII 8, 074b3-5): il resto, s'intende, è tanto l'antropomorfizzazione omerica, quanto la teodicea di Esiodo. La legge non scritta non può dunque rappresentare il volere divino, contrapposto a quello umano e politico, come ancora credeva Antigone; essa non è altro che una norma comune a tutti gli uomini, che sarà dunque, per questa universalità, da considerarsi «naturale» (Rhet. I 13, 1373b4 sgg., I

10, 1368b7). Aristotele dunque desacralizza e naturalizza compiuta-niente anche la legge non scritta, fino a farne una parte del «giusto politico», che si differenzia dalla legge vera e propria solo per una validità più estesa e per una maggiore stabilità (Eth. Nic. V 10 H34bl sgg.).

Ma le cose, nel V secolo, non erano state così semplici come e descrive il pacato ragionare aristotelico. La disgiunzione fra volere divino e nomos umano, imposta dal sempre più manifesto carattere variabile e convenzionale di quest'ultimo, e sancita nell'Antigone, aveva certamente avuto un effetto traumatico. Né la via della naturalizzazione era apparsa così poco conflittuale come sembra risultare da Aristotele: anche il rapporto fra natura e legge, physis e nomos, verrà pensato come fortemente antagonistico, così da togliere alla legge politica la garanzia dell'ordina naturale oltre che di quello divino..

Sul piano storico, il fattore di accelerazione e di acutizzazioni della crisi fu certamente lo sviluppo dell'imperialismo di Atene — la polis che aveva legato il suo nome al progetto soloniano, e la lunga vicenda della guerra del Peloponneso che ne conseguì. «L'imperialismo ateniese, ha scritto J. de Romilly, fece almeno tanto per provocare la crisi della legge quanto tutte le analisi dei sofisti». È vero anche, tuttavia, che esso acquista un senso culturale generalizzabile, e dunque agisce come un elemento di crisi della morale politicizzata, solo attraverso la consapevolezza che ne produssero le analisi di Tucidide in primo luogo, e di altri pensatori politici come lo Pseudo-Senofonte e gli stessi sofisti. Di qui occorre dunque partire, per interpretare la seconda fase del processo di crisi, dopo la secolarizzazione sofoclea della legge politica.

Emerge, intanto, l'acuta consapevolezza che nei rapporti fra città nulla è cambiato dai tempi omerici del dominio del kratos: qui la nuova dimensione della politica e della sua legge non è mai penetrata. Anzi, il rafforzamento dei vincoli interni della polis contribuiva semmai, come abbiamo notato, all'esportazione dell'atteggiamento agonale, all'identificazione dello straniero come

nemico. Il Pericle tucidideo, parlando agli Ateniesi negli anni della guerra e della peste (430/129), afferma con chiarezza che il potere internazionale detenuto dalla città è in realtà una tirannide, che è ingiusto forse possedere ma pericoloso perdere (2.63.2). La città isonomica, alla cui autorappresentazione idealizzata lo stesso Pericle aveva dato voce, è dunque, simultaneamente, ingiusta e tiranna all'esterno. Questa situazione è rappresentata da Tucidide in un memorabile dialogo fra Ateniesi e Meli, gli abitanti di una piccola città ai quali l'impero propone una sola scelta, quella fra l'asservimento e la distruzione. Una scelta ingiusta, convengono gli Ateniesi: ma il dikaion esiste solo laddove c'è parità di forze, «eguale necessità» (ise ananke), altrimenti i forti agiscono in misura del loro potere e i deboli subiscono (5.89). I Meli si richiamano per contro alla utilità universale della giustizia e in maniera esiodea, alla speranza nella protezione che gli offriranno alla fine ai giusti (5.90, 104). Ma la risposta ateniese è drastica: c'è un solo nomos eterno, una sola «necessità di natura», che vale sia per gli dèi sia per gli uomini, ed è che essi laddove abbiano la forza, lì esercitino il potere (ou an krate, archeirì)» (5.105.2). Su questa base, i Meli, nel 416-5, vengono in parte sterminati, in parte ridotti in schiavitù, e la loro isola è ripopolata da coloni ateniesi.

La «legge di natura» non ha nulla a che fare né con gli dèi né con la giustizia; essa anzi ridicolizza gli uni e l'altra contrapponendo loro il duro imperio del kratos, la logica nuda del potere. Ma fin quando è possibile mantenere questa consapevolezza isolata nei rapporti internazionali, fuori dalle mura della città? C'è un testo straordinario, scritto forse negli anni della guerra del Peloponneso e comunque pubblicato certamente prima della storia di Tucidide, che attacca a fondo l'ideologia della legge e della dimensione politica come luogo di omogeneità e superamento del conflitto sociale. Si tratta di un anonimo libello oligarchico, la Costituzione degli ateniesi, convenzionalmente intestato a uno Pseudo-Senofonte perché la tradizione manoscritta l'ha inserito fra le opere senofontee. La città, vi si sostiene, è abitata da due gruppi che si fronteggiano in un conflitto senza

mediazione possibile: i poveri e i ricchi, i cattivi e i buoni, i molti e i pochi, insomma il demos e l'aristocrazia. Non c'è altra regola dei loro rapporti se non la forza: l'esito del conflitto determina la spoliatura e l'asservimento dei perdenti. La situazione attualmente favorisce il demos, ma la regola non muterebbe se i «buoni» fossero al potere. La legge del demos è la cattiva legge, kakonomia, ma con questa esso è libero; se prevalesse la «buona legge» (eunomia) aristocratica, esso cadrebbe nella servitù che gli compete (1.8). Non si potrebbe smascherare più duramente l'eunomia soloniana, la sua pretesa di essere neutra fra le parti e per-Clo universale, garanzia mediana di diritti proporzionalmente uguali per tutti i membri della polis. Solo gli agathoi possiedono arete, ma essa è per il nostro autore, alla maniera omerica, una virtù 'intransitiva', che non si diffonde in forma di «giustizia» attraverso l'intero corpo sociale, ma ne qualifica una parte soltanto, e le garantisce il diritto al dominio (un diritto tuttavia inefficace se non accompagnato da una forza adeguata). Ha dunque ragione il demos a temere questa arete (2.19-20); non c'è del resto alcuna possibilità di un potere condiviso, di una legge universale!, mente accettata, perché «è necessario che chi comanda sia odiato da chi è suddito» (1.14).

La radicale estraneità dello Pseudo-Senofonte allo spazio della politica, la sua estrema rivendicazione della forza, in luogo della legge, come unica regola dell'interazione sociale, possono anche esprimere la presa di posizione di una minoranza oligarchica, nostalgica dei privilegi dell'oikos nobiliare e quindi incapace di accettare la nuova dimensione della polis isonomica. Si possono rappresentare un tardo ritorno della tradizione dell'aretè 'omerica', magari nutrita, più modernamente, di una cultura aristocratica a due valori, come quella eleatica, che rifiuta la terza polarità soloniana, quella appunto della neutralità, della mediazione politica, dell'universalità della legge.

Ma la violenza critica dello Pseudo-Senofonte era destinata a diffondersi, a trasformarsi in un nuovo paradigma di pensabilità della realtà sociale, grazie a quello che Tuciddide definisce «il

maestro violento» (biaios didaskalos), la guerra (3.82.2): un maestro che si dimostra rapidamente capace di rovesciare il senso dell'impresa educativa che Solone, Simonide, Protagora avevano assegnata alla città. Questo maestro importa rapidamente nella polis stessa — come Tucidide vede lucidamente a proposito della guerra civile di Corcira (427/16), la prima di una lunga serie — la stessa logica della violenza che si era creduto di poter confinare nei rapporti esterni. L'augurio delle Eumenidi si è rivelato vano: la stasis durerà finché «la natura umana resterà la stessa» (3.82.2). Con essa torna, immutata, la situazione 'iliadica': la virtù virile consiste di nuovo nell'audacia irrazionale [tolma alogistos], nell'impeto frenetico, nel desiderio di potere (arche) dovuto alla brama di sopraffazione e di time (pleonexia, philotimia), mentre la virtù civica per eccellenza, la sophrosyne, equivale ancora una volta alla virtù (3.82.4,8). Il vincolo più solido non è più quello del «rispetto alla legge divina, ma della complicità nell'oltraggio alla legge», in cui si associano i gruppi militanti (heteriai) (3.82.6). L'ideologia della città, in questo nuovo contesto, è ridotta al rango di retorica strumentale, non più che propaganda d'occasione: «i capi delle fazioni cittadine, facendone uso gli uni e gli altri di parole speciose, preferendo parlare di 1) polare, alleanza di diritti politici (isonomia politiké) del regime po e di governo moderato (sophron) dell'aristocrazia, a parte servivano gli interessi comuni (ta koina), in realtà li consideravano alla stregua del premio di una gara»: i termini (athla, agonizomenoi) rinviano qui nettamente alla situazione agonale dell'Iliade. Non solo, aggiunge Tucidide, si andava così oltre i limiti del giusto (dikaion) per la città; i cittadini che restavano neutrali, «nel mezzo» tra le due parti (ta mesa ton politon) venivano aggrediti da entrambe (3.82.8). La stasis determina dunque proprio il collasso di quel meson, in cui si era installato prima il politico in generale, poi soprattutto il potere della città isonomica (l'elogio erodoteo dell'isonomia precede solo di poco le guerre civili di Corcira). Del resto, Solone stesso, che pure aveva assegnato alla legge e al legislatore il luogo «medio», aveva poi imposto ai cittadini, in caso di stasis, di militare con

l'una o l'altra parte, pena la perdita dei diritti politici (Aristotele, Resp. Ath. 8.5). Nel conflitto civile, la presa di partito equivale dunque all'appartenenza della città stessa.

Che la stasis — questo ritorno della logica del kratos nel cuore stesso della città — abbia vanificato, e dimostrato illusorio, lo sforzo educativo cui la polis aveva devoluto tante energie, lo dice l'anonimo autore del commento alle guerre civili di Corcira interpolato nel testo tucidideo: «la natura umana, che è solita compiere ingiustizia (adikein) violando le leggi, sulle leggi ebbe la meglio, e si compiacque di mostrare che, incapace di dominare la propria collera, è più forte del giusto e nemica di ogni più alto valore: non si sarebbe anteposta la vendetta alle leggi divine né il lucro al rispetto delle leggi umane, se l'invidia non avesse avuto una forza corruttrice» (3.84.2). Anzi: un decreto ateniese del 410 stabilisce che chi attenta al regime democratico vigente sia da considerare «nemico pubblico» e possa venir messo a morte impunemente. Questa uccisione del nemico politico viene addirittura consacrata: i suoi autori, stabilisce il decreto, saranno consacrati hosìoi («santi») e puri (Andocide, Myst. 97-8).

Non solo, dunque, la legge divina è lontana da quella umana e mefficace. Lo stesso nomos scritto non può modificare l'inalterabile «natura umana» (nessuno, nel V secolo e comunque prima di Platone, avanza l'ipotesi che si tratti di una «natura» a sua volta dotata di tenaci radici sociali e culturali). Non c'è sforzo di inculcare «omogeneità» e «uguaglianza», non c'è «raddrizzamento» operato ortograficamente dalle leggi, alla maniera di Protagora, che possa alla lunga aver ragione del nudo spirito della forza e della sopraffazione, dell'aspirazione alla ricchezza e al potere.

È interessante notare che questa diagnosi dell'ostilità insuperabile fra legge e natura umana nasce prima nelle analisi degli storici e dei politici, impegnati a interpretare le mutazioni dell'orizzonte culturale indotte dalla guerra, che nella riflessione morale dei filosofi. Il più importante (se non il più profondo) fra questi fu il sofista Antifonte, che pure muoveva dalla

identificazione positiva di legge e giustizia, condivisa, come si è visto, da uomini legati al primato della polis come Protagora e Socrate. «Giustizia», scrive infatti Antifonte, «è non trasgredire ciò che la polis, in cui uno vive come cittadino, ha determinato per legge». Ma il discorso non finisce qui, come appunto nel Socrate seno-fonteo; perché il raggio della giustizia legale si esaurisce con l'ambito del controllo pubblico (e non ci sono dèi a prolungarlo nel segreto). «Di conseguenza — continua Antifonte — un uomo metterà in pratica la giustizia col massimo vantaggio per se stesso, se in presenza di testimoni giudicherà sovrane le leggi, mentre se sarà solo senza testimoni le leggi di natura. Infatti le disposizioni delle leggi sono convenzionali, quelle della natura necessarie. E quelle delle leggi dovute a convenzione non sono necessarie, mentre le disposizioni che vengono dalla natura non dipendono da un accordo».

Ma non è solo questione di convenzionalità o necessità naturale. Poiché la natura è vita, morte, piacere, essa rappresenta l'ambito dell'utilità primaria per l'individuo, e anche il luogo della sua libertà autentica. Di fronte ad essa, le leggi che impongono le restrizioni e i sacrifici cooperativi, con la loro sofferenza, rappresentano nient'altro — alla maniera di Callide — che «vincoli e lacci». Antifonte è radicale nella denuncia della ossessione educativa della polis e delle sue leggi. Nel tentativo di produrre una coartazione morale, perché «la maggior parte delle cose giù-ste (dikaia) secondo la legge sono ostili alla natura», si è legiferato su quello che devono fare gli occhi, le orecchie, la lingua, le mani, i piedi, la mente (su «ciò che essa deve desiderare [epithymein] oppure no») (DK B44 I A).

C'era, come si è osservato, una fatale debolezza nella concezione positiva della giustizia, nella sua identificazione alla legge, sostenuta dal Socrate del Critone e di Senofonte. Su questa debolezza ha buon gioco la critica di Antifonte, che si fonda sull'esperienza culturale storico-politica del V secolo. La natura ha ben altra logica di quella imposta dai vincoli della cultura e della legge, e lì forza non appena è possibile farlo impunemente: nel

segreto di Antifonte, o grazie alla forza dell'uomo eccezionale preconizzato da Callide nel Gorgia platonico. Anch'egli sostiene che ciò che è giusto per legge è diverso dal giusto per natura: essa vuole che il migliore e il più forte domini sui peggiori e sui deboli. La legge non è che una loro escogitazione rivolta a imporre freni al nobile *kratos* degli *agathoi* {Gorg. 483B-E). E Callide ricorre, nel testo platonico, ad una citazione culturale forte nella tradizione aristocratica, quella di Pindaro: c'è bensì un «*nomos* re di tutti, dei mortali come degli immortali», ma esso «rende giusto ciò che è più violento» (to *biaiotatori*) (fr. 152).

Nel rivendicare la natura e la sua legge primaria e violenta, nell'affermare il ritorno incontenibile della virtù agonale, Antifonte e Callide sembrano da un lato fondare filosoficamente l'atteggiamento degli Ateniesi di fronte ai Meli, dall'altro universalizzare le ragioni della polemica anti-isonomica, antidemocratica dello Pseudo-Senofonte. Ma non escono — specialmente il secondo — dai limiti di una ideologia di parte oligarchica, che non sembra portare fino in fondo quella critica al potere in quanto tale (indipendentemente dal suo esercizio da parte dei «migliori» o dei «peggiori»), che pure lo stesso Pseudo-Senofonte aveva iniziata e che riecheggiava nella fenomenologia tucididea della guerra civile.

Questo compito radicale sarebbe toccato a un altro sofista, Trasimaco, che compare come personaggio chiave nel primo libro della Repubblica di Platone. Trasimaco prende implicitamente come punto di partenza una famosa tesi di Protagora, Quella dell'«uomo misura», nell'elaborazione testimoniata dal *feeteto* platonico. Qui Protagora affermava: «Ciò che per una data città appare giusto e bello, codesto anche è, per quella data città, giusto e bello, finché così essa reputi e sancisca» (Theaet.). Una tesi, come sappiamo, condivisa in fondo anche da Socrate, ma che va portata alle sue vere conseguenze.

«Io affermo — esclama Trasimaco con enfasi — che il giusto (*dikaion*) non è nient'altro se non l'interesse del più forte» (Resp, I 338C). Ma l'argomentazione è rigorosamente articolata. Se il

giusto dipende, come vogliono Protagora e Socrate, dalla norma positiva della legge, e se la legge stessa è promulgata in ogni città (indipendentemente dal regime, che può essere democratico, aristocratico o tirannico), da chi detiene la forza e il potere (to archon kratei), essa sarà in ogni caso rivolta al mantenimento e al consolidamento di questo potere; dunque, le leggi pongono come «giusto per i sudditi ciò che è utile al potere», e puniscono come trasgressore della legge e della giustizia chi non obbedisce ai governanti (338D-E). Nel dibattito platonico, Socrate trascina Trasimaco nella trappola di una banale rivendicazione della superiorità dell'ingiustizia sulla giustizia, per fargli infine ammettere che, in un mondo di puri ingiusti, nessuna società è possibile, dunque neppure il potere degli ingiusti stessi.

Ma non è questo il senso più vero della tesi di Trasimaco, che neppure può essere ridotto ad un'affermazione del diritto 'naturale' del più forte, dell'agathos, al potere, secondo la polemica oligarchica di Callide. Trasimaco svela piuttosto — al di là delM l'ideologia della neutralità della politica, della legge e della sua» giustizia — la natura inevitabilmente di parte del potere, di qual-fl siasi potere, e dunque il suo carattere comunque oppressivo. Sei tale è il potere, se esso non sta in alcun luogo «medio», la legge* e la giustizia che la legge sancisce non saranno altro che strumen-8 tali all'oppressione, esattamente come nell'Atene dello Pseudo-I Senofonte e nella Corcira di Tucidide. Se non hanno altro fondamento, nomos e dikaion sono solo prolungamenti e maschere del potere e della forza, di arche e kratos: non a caso, dopo l'intervento di Trasimaco, Platone sarà costretto ad allestire nella Repubblica la sua grandiosa analogia della città con l'anima.

Ma intanto, c'è un altro testo del IV secolo che conferma lafl cogenza della posizione di Trasimaco, ed è un dialogo di insolita lucidità nei Memorabili di Senofonte. Sono a confronto due perB sonaggi emblematici nella storia della polis, Pericle, l'uomo della! mediazione politica, dell'educazione alla legge, e Alcibiade, l'eroe eponimo della stasis, del desiderio sfrenato di potere e gloria. Pericle sostiene nel dialogo che legge è tutto ciò che il popolo 1

approva, «determinando quanto si deve e non si deve fare», cioè 1 norma del giusto. Alcibiade lo costringe ad ammettere che alieno la legge promulgata dal tiranno sarà violenza e illegalità; siccome ogni legge rappresenta in effetti una costrizione del più forte sul più debole (degli aristocratici sul demos, o al contrario del popolo sui ricchi), essa sarà comunque violenza, a meno che sia accompagnata dalla persuasione, cioè da un'improbabile unanimità (Mem. 1.2.40-45).

Trasimaco, e l'Alcibiade senofonteo, sembrano così segnalare la compiuta esaurizione dell'orizzonte politico e morale legato alla polis: laddove avrebbero dovuto regnare legge ed eguaglianza, nomos e isonomia, con le virtù che ne erano al tempo stesso l'effetto e la condizione di possibilità, giustizia e sophrosyne, tornavano invece a comparire le note, nude figure del potere e della violenza, della forza e della sopraffazione. La legge e la giustizia non ne apparivano che le figlie e gli strumenti; la lezione del «maestro violento» risultava più efficace, e insieme più vera, di tutto lo sforzo educativo della città. Da questo punto di vista, la descrizione di Platone dell'«errore» dell'oligarchia può venire facilmente estesa ad ogni forma dell'esperienza politico-morale della polis: «È necessario che una tale polis sia non una ma due», quella dei poveri e quella dei ricchi, che pur abitando nello stesso luogo non cessano di complottare, e di lottare, gli uni contro gli altri (Resp. Vili 551D).

Il sinecismo politico, cui si era ricorsi per superare la crisi dell'Iliade, è dunque diventato di nuovo impossibile? Certamente no, per almeno due ordini di ragioni. La prima è che non si tratta comunque di un problema cronologico, cioè che un progetto praticabile nel VI o nel V secolo sia diventato oggettivamente impossibile dopo la guerra del Peloponneso. Le difficoltà oggettive esistevano sia prima che dopo, forse più prima che dopo, e la dura lezione della guerra non ha fatto che renderne più radicale la presa di coscienza, e aumentare lo spazio per le voci di dissenso. La seconda ragione è più importante: le due parti della città continuano ad «abitare insieme», a condividere la dimensione

Politica. Essa resta dunque un orizzonte acquisito e intrascendibile; ciò che è caduto, è l'illusione che esso sia, o possa essere, esente da conflitti, luogo di eguaglianza pacificata, capace di ricomporre nella legge neutrale, nella giustizia di cui richiede l'interiorizzazione, le differenze sociali e le passioni individuali.

4. La città perduta e la sua nostalgia

La crisi politico-morale della polis produce due tipi di rispost culturale, che spesso procedono appaiati o si combinano in mo diversi: la disillusione da un lato, la convinzione, dall'altro, d carattere compiuto e perfetto della forma-città. Per Platone, - «errori» compiuti hanno bensì sfigurato la polis, ma non ne ha no messo in questione la forma: ciò che occorre, è lavorare a un rifondazione che renda la città davvero adeguata alla sua 'idea* che porti a compimento il suo progetto. Per questo, occorre da una risposta più radicale, più solidamente fondata, alle questio vitali della giustizia e del potere, la cui mancata soluzione è al origini della degenerazione della città rispetto a quel progett Come vedremo, Platone si muoverà nel senso di riattivare la tr dizione dell'anima, politicizzandola a sua volta, per ricostruir sopra di essa la giustizia di cui la città ha bisogno; e ripenserà il problema del potere rinunciando all'universalità ingenua della «uguaglianza» isonomica (che rinviava alla omogeneità indiff renziata dei cittadini), per puntare invece ad una universali 'dialettica', affidando cioè a una piccola parte del corpo social — a ciò qualificata per educazione, sapere, compattezza moral — il compito di gestire il potere nel nome e nell'interesse di tutti Aristotele si muoverà in un'altra direzione, cercando la deconflittualizzazione, l'unificazione politico-morale della città non a valle del suo progetto ma a monte. La dimensione della politica viene cioè incorporata nella stessa struttura antropologica, entra a far parte della definizione zoologica dell'animale uomo: politico per natura, esso potrà vivere in modo propriamente umano

solo nella polis, fuori della quale c'è lo spazio disumano delle bestie e degli dèi. Di qui, da questa politicità garantita naturalisticamente e antropologicamente, bisognerà ripartire per pensare un'etica della convivenza, per descrivere le virtù proprie dell'animale politico, con la consapevolezza che non si tratta di realizzare un progetto o di fondare una possibilità, ma di analizzare uno stato del mondo immutabile nei suoi dati essenziali.

Il pensiero della polis continua dunque a essere centrale nelle grandi tendenze della riflessione morale del IV secolo. Accanto ad esse, altre voci, più marginali, esprimono invece in modo radicale il senso della crisi e del disincanto. Si tratta di uomini dai diversi orientamenti filosofici: fisici materialisti come Democrito, sofisti e retori come Antifonte e Alcidamante, eredi del versante di protesta e di dissenso del socratismo come i cinici, e, nella misura in cui è legato a costoro, lo stesso fondatore dello stoicismo, Zenone.

In modi diversi, tutti costoro radicalizzano l'opposizione natura-cultura rifiutando l'artificialità delle strutture sociali su cui la polis si era articolata. In primo luogo l'opposizione interno1e-sterno, cittadini1stranieri, amici1nemici che essa istituiva; poi la sua stratificazione sociale in nobili, plebei, schiavi, barbari; infine — soprattutto con i cinici e Zenone — le stesse istituzioni fondamentali per la sua vita sociale e il suo progetto educativo, come i matrimoni, i ginnasi, la ritualità religiosa. Tutto ciò convergeva non certo in un programma di rigenerazione sociale universale, ma in un netto distacco, morale in primo luogo, dall'orizzonte della città da parte del gruppo ristretto dei «saggi», cui quell'orizzonte appariva diventato insieme troppo ristretto e troppo conflittuale. Se la polis veniva pensata ormai come il luogo della proliferazione inevitabile del polemos esterno e della stasis interna, il distacco da essa appare a questo gruppo la via necessaria per la pacificazione individuale, 'privata', e per la concordia tra i propri membri. La liberazione dall'adesione al vincolo sociale, dall'identità primaria di cittadino, può aprire la strada ad una ideologia «cosmopolitica» della saggezza, che diventa l'unica legge riconosciuta davvero valida dai suoi rappresentanti.

Come vedremo, la via della depoliticizzazione, del ricorso ad una morale individuale o di gruppo — spesso, dunque, 'settaria' - resterà una tentazione ricorrente per il ceto degli intellettuali antichi; destinata, comunque, a restare minoritaria e marginale. In ogni caso, fra IV e III secolo, l'impatto delle voci di protesta e di disillusione verso l'esperienza della polis risultò rapidamente attutito dagli effetti di una evoluzione storica che si muoveva in due direzioni solo apparentemente contraddittorie: da un lato, il superamento della città come luogo del potere politico e dei suoi conflitti, con la formazione dei regni e degli imperi dell'epoca ellenistica; dall'altro, il permanere della polis stessa come forma normale dell'aggregazione sociale, dei suoi processi di autoriproduzione ideologica, della sua rappresentazione educativa e morale.

Di fatto, utopie di rifondazione, antropologie a base naturalistica, lo stesso disincanto dei «saggi», erano destinati a confluire solidalmente in una configurazione ideologica, che affonda le sue radici nella cultura del IV secolo. In essa, la polis risultava definitivamente riconosciuta come la «forma umana» per eccellenza. Soprattutto, veniva pensata come una realtà ormai perduta ma storicamente acquisita, come il tempo felice dell'uguaglianza, della concordia isonomica, della virtù; il tempo in cui potere, legge, educazione e giustizia avevano trovato uno stabile accordo. Questa memoria di un tempo perduto della «virtù politica», alla quale le Vite di Plutarco contribuiranno a conferire uno statuto storico, segnerà la consapevolezza morale degli antichi tanto profondamente quanto la tradizione omerica. Il conflitto fra il mondo agonale degli eroi e quello pacificato della polis e del nomos costituirà durevolmente l'ambito entro il quale si produce l'autorappresentazione morale dell'uomo greco e anche romano. Ma, oltre di essa, la memoria della polis era anche destinata a rappresentare la radice efficace di ogni classicismo: dalla riscoperta umanistica al classicismo attivo, che ancora nel Settecento europeo concepiva la rivoluzione come ritorno alle virtù politiche delle antiche poleis come Atene, Sparta e Roma — del quale si nutre l'ideologia della rivoluzione francese —, a quello,

estetizzante, che contempla la «bella forma» dello spirito realizzata nell'unità immediata della città. In questa direzione si muoverà una lunga tradizione, da Hegel fino al «terzo umanesimo» novecentesco di classicisti come Werner Jaeger. E in tempi ancora più recenti, di fronte alla crisi di ogni forma di legittimazione del potere e all'evidenza di una conflittualità sociale non mediabile, il mondo moderno proverà la tentazione di rifarsi ai canoni dell'impresa soloniana, di pensare ad un ritorno improbabile all'esperienza di una politicità fondata sull'immediatezza dell'interazione sociale fra eguali e ai suoi valori cooperativi e comunicativi. Una tentazione che ha provocato — nell'ambito del ritorno, al di là di sociologismo ed economicismo, alla «filosofia politica» o «pratica» di ispirazione aristotelica — l'esplorazione intellettuale di pensatori tanto diversi come, ad esempio, Leo Strauss, Hannah Arendt e Jürgen Habermas.

Nota

Solone apparteneva al nobile genos dei Medontidi, che faceva risalire le sue origini all'ultimo re di Atene, Codro. Fu arconte di Atene, con poteri straordinari di «mediatore», nel 594/13. La sua visione etico-politica e la sua opera di legislatore sono esposte e difese in versi elegiaci, molti dei quali sono stati conservati da Aristotele nella Costituzione degli Ateniesi. I frammenti di Solone sono tradotti e ampiamente commentati in A. Masaracchia, Solone, Firenze 1958.

Tipica figura di «sapiente» del VI secolo, insieme poeta, teologo e filosofo, Senofane nacque a Colofone e visse poi in Magna Grecia; la tradizione l'ha impropriamente considerato come il fondatore della scuola eleatica. Frammenti e testimonianze sono tradotti e commentati in M. Untersteiner (a cura di), Senofane,

Firenze 1955. Alcmeone di Crotone fu un medico e filosofo, di formazione pitagorica, vissuto fra VI e V secolo; frammenti e testimonianze in M. Timpanaro Cardini (a cura di), *I Pitagorici*, voi. I, Firenze 1958.

Democrito di Abdera fu, nel V-IV secolo, il maggiore rappresentante della fisica atomistica e della filosofia materialistica fondate da Leucippo. Gli vengono attribuiti numerosi frammenti morali, molti dei quali sono però di dubbia autenticità: cfr. in proposito W.K.C. Guthrie, *A History of greek Philosophy*, voi. II, pp. 489 sgg., Cambridge 1965.

La Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte è un'opera di incerta attribuzione (si è recentemente pensato all'ambiente eleatico oppure a quello sofistico, in particolare a Crizia) e datazione (si oscilla fra il 440 e il 410 circa). Per la traduzione si veda M.J. Fontana (a cura di), *La Costituzione degli Ateniesi*, Palermo 1969; ampia analisi in L. Canfora, *Studisull'Athenaion Politela pseudosenofontea*, in «Memorie Accad. Scienze Torino, Classe II», serie V, voi. 4, 1, 1980.

Il problema socratico verrà discusso nel capitolo seguente.

Senofonte fu storico e filosofo ateniese del IV secolo, fra i maggiori discepoli di Socrate; le sue opere morali sono tradotte in R. Laurenti (a cura di), *Senofonte, Le opere socratiche*, Padova 1961.

Erodoto di Alicarnasso, considerato dalla tradizione «il padre della storia», fu attivo in ambiente ateniese e poi in Magna Grecia attorno alla metà del V secolo; la sua storia delle guerre persiane era ben conosciuta nella seconda metà del secolo. Ne esistono diverse traduzioni italiane. Tucidide, il grande storico ateniese della guerra del Peloponneso, visse nella seconda metà del V secolo; l'opera, incompiuta, non fu nota nel suo insieme se non verso la fine del V o all'inizio del IV secolo. Fra le varie traduzioni, si segnala quella a cura di L. Canfora, Roma-Bari 1986, 2 voll.

Il poeta lirico Simonide di Ceo visse tra la metà del VI e la metà del V secolo. Pindaro, il grande cantore dei valori agonali

dell'aristocrazia greca del V secolo, visse in ambiente tebano e siracusano fra il 518 e il 438.

Primo fra i grandi tragici ateniesi, Eschilo visse fra il 525 e il 456; la vita di Sofocle (497-406) si estende lungo tutta la vicenda del V seco' ateniese, con la quale intrattiene un rapporto simpatetico e problema co insieme (si segnala la traduzione commentata delle sue opere a cura G. Paduano, Torino 1982, 2 voli.). Quasi coetaneo di Sofocle fu Euripide (480-406 circa), che terminò la sua vita, interamente trascorsa in Atene, presso la corte macedone di Pella.

Aristofane, l'unico comico del V secolo di cui conserviamo parte delle opere, e fra i critici più spietati dell'esperienza politico-morale della democrazia ateniese, visse dal 445 circa a fin dopo il 388. La traduzione delle sue opere è di B. Marzullo, Bari 1968.

I sofisti-furono intellettuali maestri di retorica, politica e 'cultura generale', attivi nell'Atene della seconda metà del V secolo in ragione delle nuove esigenze della politica cittadina, soprattutto la formazione, nell'ambito della vecchia aristocrazia, di un ceto dirigente capace di amministrare la città nelle nuove condizioni. Testi e testimonianze relativi a Protagora, Gorgia, Crizia, Antifonte, Trasimaco, l'Anonimo di Giamblico, Ippia, sono raccolti, tradotti e ampiamente commentati in M. Untersteiner, *Isofisti*, 4 voli., Firenze 1961-62; per una recente messa a punto del problema della sofistica, cfr. W.K.C. Guthrie, *History* cit., voi. Ili, parte I, Cambridge 1969.

Alcidamante fu un retore e sofista, allievo di Gorgia, attivo nel IV secolo.

Bibliografia

Le frasi di Hegel citate sono in *Fenomenologia dello spirito*, sez. C, V B (cfr. anche VI A).

L'opera classica relativa agli argomenti trattati in questo capitolo è naturalmente W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Firenze 1954 (su Jaeger si vedano i saggi raccolti ne «Il Pensiero», 1-3, 1972, a cura di D. Lanza e M. Vegetti).

Dell'ampia bibliografia relativa ai temi qui discussi mi limito a segnalare le opere più direttamente utilizzate.

Fra quelle di carattere generale, in aggiunta ai lavori già citati al capitolo 2, si vedano: A.W.H. Adkins, *From the Many to the One*, London 1970; M. Detienne, *1 maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it., Roma-Bari 1977; M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli 1956; G.A. Gilli, *Origini dell'uguaglianza*, Torino 1988; J.W. Jones, *The law and legal theory of the Greeks*, Oxford 1956; C. Meier, *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Collège de France, Paris 1984; M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford 1969; T de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris 1971; j Svenbro, *La parola e il marmo*, trad. it., Torino, 1984; j .p. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, trad. it., Roma 1976; Id-, *Mi(0 e pensiero presso i Greci*, trad. it., Torino 19782.

Per il paragrafo 1: G. Camassa, *Le istituzioni politiche greche*, in «Storia delle idee politiche economiche e sociali», a cura di L. Firpo, vol. I, Torino 1982; M. Détienne (a cura di), *Les savoirs de l'écriture*, Lille 1988; M- Isnardi Parente, *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in «Storia» cit. (con ampia bibliografia); N. Loraux, *Solon au milieu de la lice*, in AA.VV., *Aux origines de l'hellénisme*, Paris 1984, pp. 199-214; C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia (1980)*, trad. it., Bologna 1988 (su cui cfr. G. Cambiano, *I Greci e il «politico»*, «Athenaeum» 60, 3-4, 1982, pp. 547-54); C..

Meier - P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, trad. it., Bologna 1989; G. Vlastos, *Solonian Justice*, «Classical Philology» 41, 1946, pp. 65-83.

Per il paragrafo 2: S. Campese - S. Gastaldi, *La festa e l'educazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, Firenze 1987 (pp. 107-146); M.I. Finley, *La*

democrazia degli antichi e dei moderni, trad. it., Roma-Bari 19822; Id., La politica nel mondo antico, trad. it., Roma-Bari 1985; D..Lanza, Il tiranno e il suo pubblico, Torino 1977; D..

Lanza - M. Vegetti, L'ideologia della città, Napoli 1977; P. Leveque - P. Vidal Naquet, Clisthène l'Athénien, Paris 19732; N. Loraux, L'invention d'Athènes, Paris 1981; M. Untersteiner, Isofisti, 2 vol., Milano 19672; P. Veyne, Critica di una sistemazione. Le «Leggi» di Platone e la realtà, «Aut Aut», 195-6, 1983, pp. 43-74; C Vlastos, Isonomia, «Amer. Journal of Philology», 64, 1952, pp. 337E..

Will, Le monde grec et l'Orient, vol. I, Paris 1972.

Per il paragrafo 3: L. Canfora, Per una storia del dialogo dei Melii e degli Ateniesi, «Bel fagor» 26, 1971, pp. 409-26; G. Casertano (a cura di), Democrito. Dall'atomo alla città, Napoli 1983; 'd., Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti, Napoli 1971; B. Cassin (a cura di), Positions de la sophistique, Paris 1986; G- Cerri, Legislazione orale e tragedia greca, Napoli 1979; V. Citti, Tragedia e lotta di classe in Grecia antica, Napoli 1978; V. Di Benedetto, Sofocle, Firenze 1983; V. Ehrenberg, Sofocle e Pericle, trad. it., Brescia 1958; E..

Flores, il sistema non riformabile, Napoli 1982; F..

Heinimann, Nomos und Physis, Basel 1965; V. Hòsle, Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle, trad it., Napoli 1986; G.B. Kerferd, Isofisti, trad. it., Bologna 1988; R. Kraut, Socrates and the State, Princeton 1984; N. Loraux, Thucydide et la sédition dans les mots, «Quaderni di Storia 23, 1986, pp. 95-134; J. de Romilly, Thucydide et l'impérialisme athénien, Paris 19512; G..

Serra, La forza e il valore, Roma 1979; M. Vegetti, Il dominio e la legge, in D. Lanza - M. Vegetti, L'ideologia della città, cit., pp. 29-56.

Per il paragrafo 4: A. Buck, Humanismus, Freiburg-München 1987; G. Cambiano, Dalla polis senza schiavi agli schiavi senza polis, «Opus» 1, 1982, pp. 11-32; L. Canfora, Ideologie del classicismo, Torino 1980; Id., Analogia e storia, Milano 1982; W.

Gavantka, *Die Sogenannte Polis*, Stuttgart 1985; D. Lanza-M. Vegetti, *La crisi della città: ruolo dell'intellettuale e metamorfosi dell'ideologia*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli 1977; N. Loraux-P. Vidal Naquet, *La formation de l'Athènes bourgeoise*, in R. Bolgar (a cura di), *Classical Influences in Western Thought 1650-1870*, Cambridge 1978, pp. 169-222; P. Vidal Naquet, *Le mirage grec et la révolution française*, «Esprit» 1975, pp. 825-39.

Sulla «filosofia pratica» si veda C. Pacchiano (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980; per gli autori citati, L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago 1964, e *Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it., Urbino 1977 (su cui cfr. M. Vegetti, *Ideologie della polis*, «Alfabeta», 98-9, 1987); H. Arendt, *Vita adiva*, trad. it., Milano 1964; J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, trad. it., Bologna 1973; *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it., Milano 1979.

Capitolo quarto

Verso l'interiorizzazione della morale: ventura e sventura dell'anima

1. «Dioniso verità anima»

Nella piccola colonia greca di Olbia, sul Mar Nero, sono state recentemente ritrovate alcune tavolette d'osso, sicuramente di ambiente orfico e di probabile destinazione votiva, risalenti al V secolo a.C. Pubblicate nel 1978, queste tavolette forniscono, in modo per così dire stenografico, un prezioso filo conduttore per l'esplorazione di quei movimenti religioso-filosofici che costituiscono, tra VI e V secolo, l'altra faccia della morale greca, in contrasto spesso diretto e violento con la cultura della polis. Una di esse reca appunto le parole «DION(YSOS) ALETHEIA ...PSYCHE» (West 3). Un'altra annuncia: «VITA MORTE VITA VERITÀ», e, a modo di firma «DION(ISO) ORFICI» (West). Una terza, infine, è così iscritta: PACE GUERRA (eirene polemos) VERITÀ MENZOGNA (aletheia1pseudos) DION(ISO) (West).

Da un punto di vista religioso, questi testi mostrano con tutta chiarezza come il movimento orfico continui a collocarsi sotto l'insegna di Dioniso, per quanto profonde siano le differenze che separano dionisismo ed orfismo. Una delle ragioni, forse la principale, è già contenuta nella colonna delle polarità positive della terza tavoletta: Dioniso, come conferma un verso delle Baccanti di Euripide (419) è in primo luogo il dio che ama la pace — in opposizione diretta, dunque, con la violenza bellica che contrassegna l'universo della polis.

Nello spazio di transizione fra religione e filosofia, è poi da rilevare il ruolo centrale che qui viene assegnato all'idea di aletheia, verità: che andrà certo interpretata come la «rivelazione» custodita nei libri orfici, annunciata dai loro profeti, resa visibile nei riti iniziatici; e anche, più specificamente, come ciò che va sottratto al tempo e all'oblio, affidato in perpetuo alla Memoria che può salvare dalla «menzogna» e dalla sua «guerra». Tutto ciò conferma la profonda connotazione religiosa del termine aletheia fra il VI e il V secolo, che la logicizzazione operata da Parmenide avrebbe spostata al campo della teoria ma mai davvero soppressa. Di contro, i saperi laici e profani del V secolo, dalla medicina alla storiografia alla riflessione sofistica, preferivano ricorrere alla gamma semantica della chiarezza, della certezza, della precisione (saphes, akribes, orthon): un momento memorabile dello scontro tra i due linguaggi è segnato dal dibattito fra l'indovino Tiresia e il 'profano' Edipo nell'Edipo re sofocleo.

Per quanto riguarda più direttamente il pensiero morale, ha infine una importanza decisiva il contenuto della verità orfica, della rivelazione che essa consegna alla memoria: le tavolette di Olbia lo indicano sommariamente ma con precisione. C'è anzitutto una figura centrale, l'anima (psyche), che assume qui nettamente il ruolo di protagonista, di 'soggetto' del discorso iniziatico. La sua connessione con Dioniso, probabilmente tardiva ed accaduta appunto per influssi orfici, è comunque chiaramente attestata ancora nelle Baccanti di Euripide (40716): «Beato (ma-kar) chi nell'anima è uno col tiaso (thiaseuetai psychan)» (v. 75). Solo che la via orfica alla beatitudine dell'anima non coincide con l'immediatezza del tiaso bacchico; se Dioniso può continuare a venir pensato come il dio che «scioglie» (Lysios), questo scioglimento è per gli orfici più complesso del rifiuto dei vincoli e delle costrizioni sociali cui conduce l'esaltazione dionisiaca. Esso comporta, come annuncia la seconda tavoletta, un percorso dell'anima, dalla vita alla morte a un'altra vita; uno scioglimento, dunque, dall'esistenza corporea e temporale, attraverso il passo obbligato della morte onde si accede a una vita diversa. Che poi

questa sia immediatamente una rinascita in un'altra vita fuori dal tempo, o comporti piuttosto un ciclo di reincarnazioni nei corpi e nel tempo, secondo una versione dell'orfismo elaborata nella dottrina pitagorica della metempsicosi, è un problema ulteriore di cui si discuterà più avanti.

Le tavolette di Olbia non sono certo la sola o la prima testimonianza della comparsa dell'anima nel ruolo di protagonista della moralità religiosa, suggellata da una memorabile Verità, ma segnalano in modo inequivocabile le coordinate culturali nel cui ambito questo evento si produce: e si tratta, appunto, del sistema formato dalla religiosità dionisiaca, dall'orfismo e dal pitagorismo.

Prima e al di fuori di esso, *psyche* non appare investita, nella cultura greca, di alcuna particolare valenza religiosa né tanto meno di una funzione privilegiata nella soggettivazione morale. Nei poemi omerici, com'è noto, l'anima è una semplice forza vitale che acquista una sua autonomia solo quando abbandona il cadavere sfuggendone dalla bocca con l'«ultimo respiro», oppure, insieme con il sangue dalla ferita mortale; in seguito, essa sopravvive nell'Ade nella forma debole di un doppio fantasmatico, quasi-corporeo dell'uomo vivo cui apparteneva e di cui conserva la memoria, senza incorrere in alcuna nuova vicenda, tanto meno in alcun sistema di premi o punizioni. Ma anche nel pensiero medico, e in generale nei saperi laici del V secolo, *psyche* mantiene la funzione di principio animatore del corpo vivente, per lo più connesso ai suoi fluidi vitali come l'aria inspirata, il sangue, lo sperma; si perde anzi qui, com'è naturale, ogni interesse per l'eventuale destino dell'anima dopo la morte.

L'assunzione dell'anima come figura centrale del pensiero religioso e morale va dunque considerata, dopo Omero e in questo contesto, come una novità inaudita, e per lungo tempo marginale, introdotta in Grecia intorno al VI secolo dai movimenti di cui si è detto. Prima di discutere il senso e la dinamica di questa innovazione, è dunque di essi che si dovrà parlare: dei rapporti che li connettono, delle loro origini, soprattutto delle loro ragioni.

Quanto alle origini, gli autori antichi sono concordi nell'indicare una provenienza «asiatica», comunque barbarica, del culto di Dioniso; dal canto suo, Erodoto riconosce una matrice egizia per le principali credenze orfico-pitagoriche (2.123). Su origini e influssi remoti convengono anche studiosi moderni non sospetti di voler purificare la luminosità apollinea del «genio greco» da contaminazioni inquietanti: se Rohde pensava all'ambiente tracio, Dodds indica la tradizione sciamanica di provenienza scitica, e Burkert aggiunge, altrettanto plausibilmente, i culti anatolici della Grande Madre nonché le credenze indo-iraniche sull'anima e le sue rinascite. Tutto questo passa per noi decisamente in secondo piano di fronte alla realtà ben documentata dell'esistenza in Grecia, a partire almeno dalla metà del VI secolo, di un diffuso e complesso movimento, ricco di idee religiose e morali, che si richiama al culto di Dioniso e all'insegnamento di Orfeo. Il problema sta piuttosto nella legittimità di parlarne in modo unitario, e addirittura in termini di sistema, tali e tante sono le differenze che intercorrono fra i suoi diversi aspetti.

Basterà qui richiamarne i tratti principali. Il rito dionisiaco ; culmina nella sfrenatezza dello stato selvaggio, nell'uccisione dell'animale selvatico le cui carni vengono dilaniate a mani nude e sbranate crude. Per gli orfici e i pitagorici, che si pongono sotto l'insegna dell'Apollo «purificatore» (kathartes), vige in generale il rifiuto di ogni uccisione, la pratica di vita rigorosamente ascetica, il vegetarianismo: un'opposizione polare, dunque, rispetto all'estasi di Dioniso. Dal canto loro, orfici e pitagorici, se sono accomunati da strette parentele dottrinali, sono poi profondamente divisi sul piano della pratica: sacerdoti itineranti i primi, vincolati tra loro solo dal comune riferimento alla congerie dei libri sacri; setta coesa i secondi, che formano almeno a Crotone un'influente oligarchia politico-religiosa, con una precisa strategia di riforma della vita sociale e morale dei suoi sudditi. Eppure, per quanto grandi siano tali differenze, è già diffusa negli antichi la consapevolezza di un qualche carattere unitario tra questi movimenti. Il riferimento a Dioniso è universalmente presente tra

gli orfici, dalle tavolette votive di Olbia a quelle della Magna Grecia, fino alle teogonie, di cui il papiro di Derveni costituisce la testimonianza più recentemente scoperta, e al rituale dei misteri del III secolo a.C. Ma, in modo ancor più significativo, il senso di quella unità è avvertito da un autore così poco incline al misticismo come Erodoto. Riferendo di alcuni divieti magici in uso presso gli Egizi, egli annota: «Si accordano in ciò con i precetti che vengono chiamati orfici e bacchici e con quelli pitagorici, mentre in realtà sono egiziani» (2.81). E la stessa connessione è segnalata nell'Ippolito di Euripide, dove si afferma del protagonista, un personaggio inequivocabilmente orfico, che egli «baccheggia con i suoi molti scritti» (v. 952 sgg.): un peculiare dio-nisismo questo, della scrittura sacra anziché della musica e della danza, ma pur sempre un dionisismo.

Un primo tratto comune, che avrà naturalmente colpito gli autori antichi, è la natura forte di queste esperienze religiose, volte non a confermare e assicurare l'esistenza individuale e collettiva, ma a trasformarla radicalmente. Ancora più importante è la loro capacità di produrre comunità, aggregazioni, forme di vita liberamente scelte, cioè autonome e tangenziali rispetto agli ordini sociali — Vethnos, la famiglia, la città — in cui l'individuo si trova ad essere naturalmente collocato. Che ad esse si acceda mediante procedure di iniziazione, riti collettivi, o attraverso il comune riferimento ai libri sacri e all'insegnamento di un maestro semi-divino, queste esperienze e le comunità che ne derivano sono in grado di esibire un principio di inclusione e di esclusione, un selettore noi/altri, esterni alla polis e tanto più forti in quanto condivisi, interiorizzati da una decisione privata, chiamata sempre di nuovo a renderli efficaci senza alcun supporto istituzionale. Tutto ciò è possibile solo in virtù del nucleo di senso comune ai movimenti religioso-morali, di ciò che essi promettono e di ciò che essi rifiutano. Il rifiuto è opposto in primo luogo, naturalmente, alla polis e alla religione che essa ha integrato, ufficializzandola; ma più in generale, all'universo della politica, con i suoi valori violenti, con la temporalità storica che lo organizza; più oltre

ancora, al sistema stesso del tempo e della corporeità, segnato fino in fondo dall'oblio e dalla morte, e generato da una colpa originaria (che gli orfici, come vedremo, simbolizzano nell'uccisione di Dioniso da parte dei Titani) e sempre rinnovata.

Di contro a questa disperazione dell'esistenza, la promessa — altrettanto comune nella forma della rivelazione, anche se i suoi contenuti sono profondamente differenziati — è quella della salvezza e della felicità: che non possono trovarsi se non fuori dalla città, dal tempo, dalla corporeità. Il destinatario della promessa, il soggetto della beatitudine risulterà dunque da queste progressive amputazioni, o «purificazioni»: sarà impolitico, immortale, incorporeo — su questa via nasce, inevitabilmente, il pensiero forte dell'anima.

A partire da questi tratti comuni fra dionisismo, orfismo e pitagorismo, Marcel Detienne ha indicato a più riprese i lineamenti di un sistema possibile. Se la condizione umana 'normale' (cioè politica) è sita nello spazio intermedio fra dèi e animali, orfici e pitagorici ne segnano una via d'uscita verso l'alto, verso una divinizzazione ottenuta in virtù della purificazione da tutto quanto è «bestiale» nell'uomo; il dionisismo risolve invece lo stesso problema mediante un'uscita verso il basso, verso una condizione ferina e selvaggia, a suo modo altrettanto «pura» rispetto alle colpe specifiche dell'umano ma polarmente opposta alla prima. Ma è forse meglio pensare (come ha proposto Segai) a una posizione ambigua del dionisismo rispetto a questo stesso sistema: ad una sua tensione verso una purificazione che è insieme anche contaminazione, a una uscita dal tempo umano verso una condizione arcaica simultaneamente divina e bestiale capace di negare l'alternativa aristotelica (fuori dalla polis, l'uomo è dio o fiera). Difficile, qui, non pensare ai Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese.

Che siano o meno riducibili a un sistema, le esperienze religiose di dionisismo, orfismo e pitagorismo sono comunque attraversate da una valenza morale che qui interessa più da vicino, e che può venire meglio compresa mettendo a fuoco le ragioni e i

modi specifici del rifiuto che accomuna quelle esperienze più ancora delle loro proposte di salvezza.

Come si è detto, il rifiuto investe anzitutto la società della polis, nelle sue strutture portanti di integrazione e di esclusione. La testimonianza più efficace è probabilmente quella offerta dalle Baccanti di Euripide (40716): si tratta, certo, di una testimonianza tardiva, ma per questo anche più interessante, perché esprime il senso di una consapevolezza dell'esperienza dionisiaca maturata nel contesto della cultura della polis. Ammonisce Dioniso fin dall'inizio: «Lapolis deve apprendere, anche se non vuole, di che cosa essa è priva (ateleston, «non iniziata») senza i miei riti (baccheumata)» (vv. 39-40). E la lezione del dio è tanto precisa quanto eversiva, poiché evoca tutti i gruppi sociali marginalizzati o esclusi dalla città: egli solleva l'esercito menadico delle donne (116-7), e, secondo il coro, proclama l'eguaglianza del ricco e del povero, cui dà uguale piacere (419 sgg.), del greco e del barbaro, cui anzi, per aver accolto prima il dio, si riconosce una maggiore phronesis (482-4).

È tesi molto comune, da Mondolfo a Burkert, che la diffusione del culto di Dioniso sia storicamente dovuta, nel VI secolo, proprio al richiamo che esso esercitava sui ceti sociali marginati o impoveriti dalla formazione della società della polis, e al loro rifiuto di una tradizione olimpica ormai integrata a quella società. Quale che sia la validità storica di questa tesi, appare importante che essa risulti condivisa dalla presa di consapevolezza culturale del senso del dionisismo elaborata nella matura società della polis, e qui espressa da Euripide. Questo senso è esplicitamente eversivo: di fronte ad esso, il potere di Penteo, solidamente fondato sulla razionalità politica, finisce per risultare «ateo, illegale, ingiusto» (atheon anomon adi1con, v. 991), in un puntuale rovesciamento dell'equazione divinità-legge-giustizia ancora sostenuta, come abbiamo visto, da Senofonte e da Aristotele. La parvenza di legalità del potere di Penteo si esprime in decreti (nomimō) che sono tuttavia estranei e opposti alla giustizia (991): una Antigone

più radicale avrebbe forse potuto condividere questa sfida dionisiaca alla città.

Dioniso (certo seguito in questo dall'orfismo, che anzi si estrania del tutto dalla polis, e sembra prediligere le aree periferiche della sua cultura) aggredisce così le gerarchie di uomo e donna, ricco e povero, greco e barbaro. I pitagorici negano dal canto loro un altro fondamento sociale, la proprietà privata legata all'oikos familiare. Fin dalla loro comparsa in Crotone, risulta che essi «posero in comune i beni» (Giamblico, Vita Pitag., 30, cfr. 72).

Il delirio, la orge dionisiaca, come pure la rinuncia ascetica, si oppongono dunque all'ordine istituzionale della città. Che può a sua volta venir sentito come una orge di segno opposto, secondo la straordinaria espressione del coro dell' Antigone, «astynomous orgas» (v. 335-6), il cui significato va da «desiderio di leggi fondatrici della città» a «furia di controllo civico» (Nussbaum), e che contiene comunque una inequivocabile eco poliziesca (gli astynomoi essendo appunto i magistrati responsabili della polizia). Se il contesto sociale della protesta appare già pienamente riflettersi nel movimento dionisiaco, il suo senso morale prende forma in ulteriore rifiuto, che diventa centrale nella forma di vita orfica e pitagorica. È, in generale, il rifiuto della violenza che la città ha ereditato dal mondo degli eroi e che essa ha incorporato nel cuore della propria razionalità politica; il rifiuto di quel *pt lemos* cui viene contrapposto Dioniso, l'«amico della Pace».

Ma, più specificamente, è il rifiuto del *phonos*, dell'uccisione in assoluto. C'è uno scandalo — in senso stretto una contaminazione, *miasma* — incorporato nelle leggi della città, addirittura nella sua religione: la legalizzazione e la sacralizzazione dell'assassinio. Già a partire dalla legislazione attribuita a Draconte nel VII secolo, e poi più nettamente durante il V secolo, la legge e i tribunali di Atene tendono progressivamente a secolarizzare i processi per omicidio, distinguendo tra premeditazione o meno, volontarietà o involontarietà, e mandano ragionevolmente assolti i responsabili di omicidio involontario o

compiuto per legittima difesa. Non c'è dubbio che questo orientamento sia imposto dalla crescente politicizzazione, e dunque anche laicizzazione, dei rapporti sociali. Che esso tuttavia continui a incontrare resistenze, a costituire un problema giuridico e morale ancora verso la fine del V secolo, è testimoniato da un'opera di spirito tutt'al-tro che mistico, come le Tetralogie del retore Antifonte. Qui, di fronte a casi di omicidio indiscutibilmente involontario oppure compiuto per legittima difesa, appare ancora possibile invocare in tribunale l'antica legge che «vieta di uccidere sia ingiustamente sia giustamente» (II B 9), che considera qualsiasi uccisione un miasma per la città (III C 6), che va dunque «purificata» mediante la punizione del responsabile (III A 5). A prova che la valenza religiosa dell'omicidio non è stata mai compiutamente esorcizzata dalla laicizzazione di cui si diceva, è interessante notare l'uso insistito, da parte sia dell'accusa sia della difesa, del sintagma «giusto1pio» (dikaion1hosion, III B 2,1 D 12, II C 11, III D 11), cui fa riscontro polare l'altro sintagma «ingiusto1ateo» (adikos1atheos, I B 13), che rinvia tra l'altro direttamente all'accusa rivolta all'empio Penteo, il 'politico' nemico di Dioniso.

Valorizzata dalla guerra, legalizzata in molti casi dalla polis, addirittura «santificata», come si è visto, nei conflitti civili, l'uccisione continua dunque a rappresentare, anche nella coscienza comune, un problema dalle implicazioni inquietanti.

Tanto più lo è, per la coscienza religiosa e morale dei gruppi orfici e pitagorici, quando essa viene collocata — nel sacrificio — al centro stesso della ritualità religiosa della città. Certo, qui è l'animale e non l'uomo che viene ucciso. Ma si tratta pur sempre di un vivente animato (empsychorì): e, anche prima che la dottrina della reincarnazione dell'anima renda formalmente, come vedremo, ogni uccisione un omicidio, è certamente diffusa la consapevolezza della parentela generale di tutto il vivente, che di quella dottrina sta alla base. E c'è la coscienza oscura, su cui Burkert ha giustamente insistito, che l'omicidio è la possibilità latente di ogni sacrificio, che il sacrificio evoca l'omicidio proprio

nel momento in cui lo sostituisce e lo esorcizza ritualizzandolo. Del resto, mito e tragedia sono lì a testimoniare della terribile facilità con cui può venir operata la sostituzione sacrificale, con cui si possono varcare i limiti fra animale ed uomo: basta pensare alla memorabile scena dell'Agamennone di Eschilo (458) in cui la giovinetta Ifigenia è sospinta all'altare, come un capretto, dalla «furia» (ancora orge, v. 214 sgg.) del padre.

Il phonos è dunque coesteso alla città, alla sua legge, alla sua religione, e ne costituisce il terribile miasma. Che del resto marchia, secondo l'antropogonia orfica, l'umanità intiera. C'è infatti un proto-assassinio, quello che i Titani compiono di Dioniso fanciullo, per poi sbranarlo, bollito e arrostito, in un atroce proto-sacrificio. Dalle ceneri dei Titani, colpiti per vendetta dal fulmine di Zeus, sarebbero nati gli uomini, una razza dunque erede del primo phonos e al tempo stesso della sua punizione. Se la via della salvezza passa attraverso l'uscita dalla polis, con la sua violenza omicida istituzionalizzata, e dalla stessa condizione umana in quanto «titanica», è chiaro che il suo primo passo dovrà consistere nel rifiuto assoluto e indiscriminato dell'uccisione, umana o animale che sia. Questo rifiuto è infatti il centro della «vita» orfica e pitagorica.

Le testimonianze sono concordi circa il divieto imposto da Pitagora di ogni forma di uccisione e di sacrificio animale, e anche, per quanto riguarda i discepoli più stretti, la proibizione dell'alimentazione carnea (cfr. p.es. Giamblico, Vita Pit. 107-8). E Porfirio aggiunge che Pitagora «tanto abborriva da uccisioni e uccisori, che non solo si asteneva dal mangiare essere viventi (empsycha), ma neppure si accostava a macellai e a cacciatori» (Vita Pit. 6, cfr. DK 14A9).

Sarebbe toccato a un grande visionario come Empedocle di esprimere, nelle sue Purificazioni, tutto l'orrore della tradizione orfico-pitagorica per la continuità fra assassinio e sacrificio, chi si attua in una comune strage dei viventi: «Non cesserete dall'uccisione (phonos) che ha un'eco funesta? Non vedete che vi divorate a vicenda per la cecità della mente?» (DK B136). E

ancora: «Il padre sollevato l'amato figlio, che ha mutato aspetto, lo immola pregando, grande stolto! e sono in imbarazzo coloro che sacrificano l'implorante; ma quello sordo ai clamori dopo averlo immolato prepara l'infausto banchetto nella casa. E allo stesso modo il figlio prendendo il padre e i fanciulli la madre dopo averne strappata la vita mangiano le loro carni» (DK B 137).

Il rifiuto di ogni forma di uccisione sta dunque alla base della «scelta di vita», cioè del settarismo orfico e pitagorico. In esso è visto il passo decisivo per la liberazione dalla contaminazione che, a partire dal gesto deicida dei Titani, ha coinvolto l'intera dimensione umana, nella doppia dimensione della sua socialità politico-religiosa e della sua corporeità (a questo rifiuto, gli orfici aggiungono anche quello della procreazione e del rapporto fra i sessi).

Ma la dinamica settaria (che spesso si è definita «puritana») si estende e si articola ben oltre questo suo nucleo centrale. L'esercizio di salvezza non può non investire l'intera forma di vita, e dà quindi luogo ad una proliferazione interminabile di divieti, di obblighi, di consuetudini ritualizzate. L'importante non sono tanto i loro contenuti determinati quanto l'esistenza di una regola minuziosa, e dell'ansioso zelo di disciplina che le si accompagna nella condotta degli iniziati. Sono la regola e la disciplina in se stesse, quali vengono sancite ad esempio negli insegnamenti (akousmata) pitagorici, a garantire della «purezza» dei membri della setta, a confermare la loro differenza dagli altri, dal mondo contaminato dei profani; e anche ad assicurare una superiorità morale e religiosa, testimoniata ogni giorno dalla capacità ascetica di rinuncia, che almeno i pitagorici tentano di trasformare in una supremazia politica sulla città. La regola e la disciplina settarie, il cui ossequio va verificato attraverso un perpetuo esame individuale e collettivo, si muovono certamente verso la costruzione di una morale forte di gruppo, anche se il bios che esse costituiscono non è mai presentato come un esempio universalmente estensibile, ma piuttosto, va ripetuto, come un principio di separazione fra i pochi che hanno preso la via della

purificazione e della salvezza, e l'irriducibile moltitudine degli empi.

Secondo il racconto di Giamblico, il giovane che vuol essere iniziato alla setta pitagorica deve superare un primo esame, cui seguono tre anni di assidua osservazione della sua condotta nella vita sociale; se tutto ciò risulta soddisfacente, egli è ammesso alla setta, dove trascorrerà i primi cinque anni nel silenzio assoluto. In seguito, parteciperà alla vita del gruppo: le vesti bianche, la solitaria passeggiata mattutina destinata all'autoesame e alla riflessione, l'insegnamento del maestro, gli esercizi fisici, il pranzo frugale di pane e miele; nel pomeriggio, l'attività di governo, la passeggiata collettiva, il bagno, il banchetto vegetariano, la libagione, la lettura comune, la riflessione individuale della sera. Qualunque trasgressione è punita con l'espulsione; l'iniziato perduto viene considerato come morto, e un tumulo eretto in sua memoria (Vita Pit. 96-100, 71-72).

La pretesa settaria di differenza, e di superiorità, risulta troppo radicale ed eversiva per poter essere tollerata dalla politica della città. Le sue strategie sono tuttavia differenziate. Nei riguardi dei dionisismo, l'atteggiamento drastico di Penteo risulta impraticabile nella Grecia classica (sarà ripetuto tuttavia in Roma verso i Baccanali). La storia della religione greca, e della relativa riflessione culturale, è piuttosto quella di una progressiva integrazione di Dioniso nella città e nel suo pantheon, di una pacificazione tra Apollo e Dioniso che il sacerdozio di Delfi riesce a realizzare e che Platone avrebbe teorizzato nelle Leggi. Quanto ai sacerdoti itineranti orfici, la loro condizione sociale e culturale tenderà a decadere al rango di maghi e guaritori in odore di ciarlataneria: tali li considererà un filosofo pure assai sensibile alla tradizione culturale dell'orfismo come Platone. Diversa la condotta della città nei riguardi della potente setta pitagorica: Crotone li scaccia verso la metà del V secolo con un vero e proprio pogrom, e di qui in poi la condizione dei pitagorici esuli tenderà a decadere socialmente, fin quasi a identificarsi, nel IV secolo, con quella marginale e inurbana dei cinici.

Ma, con tutto questo, la città non riesce certamente a contenere l'impatto culturale e morale delle sette, la loro capacità di incidere a fondo sulla stessa concezione della vita e dell'uomo.

2. Specialisti dell'anima: dal dèmone al vero io

Si è più volte notato come lo sviluppo dei movimenti religiosi di salvezza implicasse, e rendesse in qualche modo necessaria, la formazione di un pensiero forte dell'anima, in quanto protagonista e soggetto della vicenda salvifica.

Di questa formazione è possibile ricostruire le fasi essenziali, i problemi, l'efficacia per la riflessione morale. C'è, in primo luogo, l'estensione del privilegio dell'immortalità dagli dèi all'anima stessa, un privilegio che la divinizza a sua volta. Questa estensione è sicuramente di origine orfica («l'anima immortale e incorruttibile viene da Zeus», fr. 228 Kern), e risulta incorporata nel nucleo centrale della dottrina pitagorica. L'anima viene così pensata come un dèmone, un essere di provenienza divina calato nei corpi umani o più in generale, appunto, animati (empsycha). L'estensione della credenza dell'immortalità dell'anima nella dottrina della «metempsicosi», cioè del ciclo di reincarnazioni che essa compie in corpi diversi, appare in certa misura obbligata da una serie di ragioni e di esperienze convergenti.

L'esperienza, in primo luogo, della trance sciamanica, che rende tangibile la possibilità di una rescissione dei vincoli fra anima e corpo, di un'uscita estatica del dèmone dal suo contenitore materiale e sensoriale. E ancora, l'esperienza della diffusione universale della vita, il senso della parentela e dell'interscambio fra i viventi. A un livello ulteriore di riflessione, ci sono ragioni intellettuali: se l'anima è immortale, e viene ospitata in corpi mortali, essa non potrà che compiere il cammino assegnatole attraverso una indeterminata pluralità di questi corpi. In molte attestazioni antiche, la dottrina della metempsicosi sembra fermarsi qui, senza assumere particolari valenze morali.

Già Senofane presenta ironicamente un Pitagora indignato per le percosse a un cagnolino, che esclama: «Smettila e non sferzarlo, perché è certamente l'anima (psyche) di un mio amico: la riconobbi udendola parlare» (DK B 7). Ed Empedocle dice di sé: «Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla,1 arbusto, uccello e muto pesce che salta sul mare» (DK B 117). Una versione più elaborata della dottrina è naturalmente attribuita da Erodoto agli egiziani, che sarebbero stati i primi a sostenere che «l'anima dell'uomo è immortale e che, dissoltosi il corpo, essa entra in un altro essere vivente che viene di volta in volta a nascere. Quando sarà passata attraverso tutti gli esseri terrestri e marini e alati entra di nuovo nel corpo nascente di un uomo, e il giro si compie in tremila anni. Di questa teoria ci sono alcuni dei Greci che se ne servirono, gli uni prima, gli altri dopo, come se fosse loro propria. Di costoro io, pur conoscendone i nomi, non li scrivo» (2. 123). Non importa qui accertare se la reticenza di Erodoto sia dovuta a rispetto iniziatico o piuttosto a un'insofferenza tutta ionica per le correnti religiose orfico-pitagoriche. Va piuttosto notato che la versione che egli presenta del ciclo delle reincarnazioni è in certo senso naturalizzata, moralmente neutra, senza rapporti con la vicenda della colpa, della purificazione e della salvezza. Questa versione erodotea sembra confermata ancora da Porfirio, che così riassume quanto a suo avviso si può sapere con certezza dell'insegnamento di Pitagora: «diceva che l'anima è immortale, poi che passa in altri esseri animati d'altra specie, poi che quello che è stato si ripete a intervalli regolari e che nulla c'è che sia veramente nuovo, infine che bisogna considerare come appartenenti allo stesso genere tutti gli esseri animati» (Vita Pit. 19 = DK 14 A 8a). Anche qui, dunque, il ciclo delle reincarnazioni viene presentato come una sorta di necessità naturale.

Ma è fuor di dubbio che la dottrina della metempsicosi, quale che ne fosse la forma iniziale, incontrandosi con le esigenze di salvezza proprie dello stesso ambiente di «specialisti dell'anima» in cui essa sorge e si sviluppa (orfici e pitagorici prima, poi i filosofi che ne ereditano la tradizione), era destinata a caricarsi di

una forte valenza morale. L'unione di anima e corpo, di ciò che è divino e immortale con ciò che è mortale e terrestre, non può che venire pensata come il rapporto fra il «puro» e l'impuro: un rapporto, quindi, che costituisce un decadimento della parte superiore, una sua punizione per una qualche colpa che deve venire scontata. Questa svolta moralistica della dottrina della metempsicosi è attestata per i pitagorici da Filolao, che la fa risalire a origini antiche: «testimoniano anche gli antichi teologi e indovini (manteis) che l'anima è aggiogata al corpo per qualche colpa (tintoria), e che in esso è sepolta come in una tomba» (DK B 14). Il medesimo nesso fra soma e sema, corpo e tomba dell'anima che deve espiare, è riferito da Platone alla tradizione orfica: «Dicono alcuni che il corpo è tomba dell'anima, quasi che essa vi sia sepolta durante la vita presente [...] però mi sembra assai più pròbabile che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l'anima paghi la pena di ciò che deve scontare, e perciò abbia intorno a sé, affinché sia custodita (ma anche «salvata» sozetai) questa cintura corporea a immagine di una prigioniera; e così il corpo, come il nome significa, è custodia dell'anima finché essa non abbia pagato (ekteise) i suoi debiti» (Cratilo 400C). Ma prima ancora di Filolao e di Platone, è Empedocle a dare una testimonianza attendibile dell'esistenza, in ambito orfico-pitagorico, di una versione moralizzata della dottrina della reincarnazione. Una pena dolorosa, questa, che l'anima-démone deve scontare per una sua colpa, che, come qui viene nettamente precisato, consiste principalmente nell'uccisione e nello spergiuro (una ripetizione, quindi, del gesto originario dei Titani che in gannano e mettono a morte Dioniso): È vaticinio della Necessità, antico decreto degli dèi eterno, suggellato da vasti giuramenti: se qualcuno criminalmente contamina le sue mani con l'uccisione, se qualcuno per odio abbia commesso una colpa (amarte sas) giurando il falso, fra i dèmoni che hanno avuto in sorte vita longeva, tre volte diecimila stagioni vada errando lontano dai beati nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso de' tempo mutando i penosi sentieri della vita [...] Anch'io

sono uno di questi, esule dal dio e vagante per aver dato fiducia all'Odio furente (DK B 115).

C'è dunque una colpa (amartema) commessa dall'anima divina in un qualche episodio della sua esistenza immortale. Perché ciò accade, non viene di regola detto, se non con una vaga allusione orfica alla Moira, a un destino, e con quella empedoclea alla seduzione dell'Odio. La colpa viene comunque punita, secondo la versione che stiamo seguendo, mediante la vicenda penosa della reincarnazione nei corpi mortali. Questi sono dunque strumento di punizione; ma in un certo senso, secondo un'esigenza insopprimibile della moralizzazione, anche mezzo di riscatto, perché è mediante l'esercizio ascetico condotto durante la vita corporea che l'anima può purificarsi, scontare la sua colpa, uscire dal ciclo e tornare presso il divino onde proviene.

Questa è almeno una delle versioni della dottrina, che ha il sicuro vantaggio di motivare il rifiuto ascetico della vita corporea con la promessa di una conseguente beatitudine eterna. Di essa possediamo più d'una testimonianza orfica. Così dice, ad esempio, una delle laminette auree di Turi, che gli iniziati recavano con sé nella tomba, come messaggio agli dèi dell'aldilà: «Vengo pura (kathara) dai puri [...] poiché mi vanto di appartenere alla vostra stirpe felice; ma la Moira mi soverchiò, e altri dèi immortali [...] e la folgore scagliata dalle stelle. Volai via dal ciclo che dà affanno e pesante dolore». Segue la risposta ritualmente attesa: «Felice e beatissimo, sarai dio anziché mortale» (fr. Kern 32 = Colli A65). Conferma questa versione un passo del rituale orfico dei misteri, databile al III secolo a.C. ma il cui linguaggio risale certamente ad epoca più antica: «attraverso l'iniziazione mutilai me stesso, scontai le colpe dei padri [...] salvami, grande Brimo» (il passo, fr. Kern 31 = Colli A69, si conclude con una significativa invocazione a Dioniso).

C'è tuttavia un'altra versione della dottrina, parimenti orfica, secondo la quale la pena consistente nella reincarnazione si prolunga in quella che attende le anime malvage nell'aldilà: questo doppio ciclo punitivo si conclude comunque a sua volta

nell'assunzione dei purificati alla beatitudine divina. La seconda versione condivide i vantaggi morali della prima e anzi rafforza con la minaccia di ulteriori punizioni dopo la morte l'ingiunzione all'esercizio ascetico. Come vedremo, essa verrà accolta ancora da Platone, ma Pindaro, in un'ode del 476, indirizzata a un principe siciliano probabilmente iniziato all'orfismo, ne è il migliore testimone: Se chi possiede la ricchezza conosce l'avvenire, se sa che le menti violente dei morti quassù subito pagarono la pena (poinas eteisan) — mentre sotto terra qualcuno giudica i misfatti in questo reame di Zeus, dichiarando la sentenza con ostile necessità [...].

E quanti ebbero il coraggio di rimanere per tre volte nell'uno e nell'altro mondo, e di ritrarre del tutto l'anima (psychan) da atti ingiusti, percorsero fino in fondo la strada di Zeus verso la torre di Crono: là brezze oceanine soffiano intorno all'isola dei Beati [...]» (Otimep. 2, vv. 56 sgg).

La punizione può dunque venire inflitta con la vita corporea, o anche venir proseguita da una sentenza infausta che attende l'anima nell'aldilà. Ma dove conduce l'uscita dal ciclo, in che cosa consiste la salvezza che attende il demone purificato? Secondo le testimonianze che abbiamo fin qui scrutinato, nel ritorno alla beatitudine divina da cui l'anima è stata espulsa per la sua colpa. Ma anche qui c'è un'altra versione, secondo la quale le reincarnazioni non vengono mai interrotte, e il premio consiste solo nella rinascita in una condizione superiore, semi-divina certo, ma comunque ancora umana.

Questa possibilità, che a sua volta sarebbe stata raccolta da Platone, sembra sia stata diffusa presso i pitagorici ed esemplata sulla figura stessa di Pitagora. Egli viene pensato come «Dio dell'Olimpo apparso in forma umana» (Giamblico, Vita Pit. 30), come forma del vivente intermedia fra dèi ed uomini: questo — ma questo solo — sarebbe allora il massimo premio consentito all'anima dopo il ciclo delle reincarnazioni condotto nell'ascesi purificatrice. Sembra confermarlo, sia pure con qualche ambiguità, lo stesso Empedocle: «Io tra voi come un dio immortale, non più

mortale 1 mi aggiro fra tutti onorato» (DK B 112); e ancora: alla fine indovini, poeti e medici e principi diventano fra gli uomini che popolano la terra, donde rigermogliano dèi, massimi per onore (DK B 146).

Condizione divina sì, dunque, ma pur sempre vincolata a un corpo umano, com'è il caso di Empedocle e del suo ispiratore Pitagora: una razza di uomini divini, beati già nella vita terrena, e destinati come si vede ai ruoli più alti del sapere e del potere, la cui traccia sarebbe restata visibile nei filosofi-re di Platone.

Come si è più volte accennato, la mitopoiesi platonica avrebbe infatti raccolto ed elaborato tutte le possibilità offerte dalla tradizione dell'anima-démone. Il Fedro ne offre una versione combinatoria: a seconda della sua capacità di accesso alla Verità ltreterrena (preparata dalla condotta della vita), l'anima può uscire provvisoriamente o per sempre dalla *periodos* delle reincarnazioni, e restare dunque presso gli dèi; oppure tornare a forme di vita via via degradate, a partire da quella del filosofo, poi del re legittimo, del politico, del medico, dell'indovino iniziato, fino a quelle del poeta, dell'artigiano o contadino, del sofista, del demagogo e del tiranno (248C-E). Il Fedone è probabilmente più vicino all'orfismo originario: le anime che non si sono adeguatamente purificate e sono rimaste vincolate al corpo vagano «pagando la pena della vita cattiva» e finiscono di nuovo per legarsi a corpi di animali inferiori (81B - 82A), mentre quelle che hanno filosofato, imparando già durante la vita ad abbandonare il corpo e a «raccogliersi e restringersi tutte sole in se stesse», e hanno dunque lasciato la vita perfettamente pure, sono destinate a raggiungere il «genere degli dèi» e a restare in esso (82B - 83A).

Al di là di queste oscillazioni, ciò cui Platone è naturalmente più interessato è una ristrutturazione profonda della tradizione dell'anima-démone, che ne sciolga le ambiguità e ne liberi tutta la valenza morale. Come si è visto, essa era già implicita in questa tradizione ma non linearmente fruibile. C'era bensì una vicenda dell'anima, che muoveva da una colpa e mediante la purificazione si avviava verso la salvezza. Il soggetto di questa vicenda restava

però pur sempre meta-empirico, un'entità demonica che poteva avvalersi, nel bene o nel male, della vita corporea, ma che con essa non si identificava mai del tutto, per le sue origini divine e per il suo destino di reincarnazioni successive, che facevano di ogni singolo «io» psicosomatico solo una tappa provvisoria di un percorso assai più complesso. Il problema di Platone è invece di isolarne il segmento moralmente decisivo: quello in cui l'anima commette la colpa o si salva durante una singola vita corporea, e in questa si prepara il destino oltretterreno. È qui che si gioca la responsabilità morale dell'anima ormai individualizzata nel rapporto univoco con un corpo, con una vita, e si decidono dunque i premi e le punizioni che la attendono dopo la morte. Il senso dell'individualizzazione e della moralizzazione della vicenda dell'anima (anima, appunto, e non più dèmone) è già presente, sia pure non senza tensioni, in un dialogo come il Fedone, peraltro tanto vicino alla tradizione pitagorica da riecheggiare persino il linguaggio dell'estasi sciamanica: «ci terremo puri e lontani dalla contaminazione del corpo finché non venga il dio di sua volontà a liberarcene del tutto [...] E così, purificati dalla follia del corpo», potremo conoscere ciò che è vero e puro {alethes katharon} (67 A - B). «Katharsis non è dunque, come si dice nel discorso antico, se non l'adoperarsi in ogni modo a tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come fosse un vincolo [...] E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento (lysis) e separazione (chorismos) dell'anima dal corpo?» (67C - D). L'esito estremo di questa individualizzazione della vicenda dell'anima, della sua radicale opposizione al corpo in vista della purificazione e della salvezza, non può che essere una concezione della vita come preparazione ed esercizio alla morte (67E). La filosofia è infatti concepita nel Fedone come melete thanatou, «cura della morte» (80E - 81 A). Un esito estremo, come si diceva, che non appare fruibile al di fuori del contesto di un

dialogo mortuario come il Fedone. Il rifiuto totale di questa vita, del tempo della corporeità, appare infatti da un lato in contraddizione con il progetto complessivo della filosofia platonica, orientato piuttosto verso la ricostruzione della vita nell'ambito di una polis e di un sapere rifondati. Il richiamo alla tradizione orfico-pitagorica, che offre il suo linguaggio a questo rifiuto, va d'altro lato ben oltre il senso dell'eredità socratica, da cui pure Platone deriva il tema della centralità morale dell'anima. Da questo punto di vista, il Fedone va dunque considerato più come un punto d'arrivo in cui culmina il pensiero orfico-pitagorico dell'anima, che come un documento della riflessione morale di Socrate e della sua specifica elaborazione platonica.

È invece proprio nel pensiero di Socrate (o almeno nell'interpretazione che ne diede Platone) che va situata la svolta decisiva attraverso la quale il tema dell'anima esce dal contesto religioso, proprio di orfismo e pitagorismo, per diventare, attraverso un processo di individualizzazione e di moralizzazione, il fulcro del discorso morale. È probabile che quell'interpretazione sia autentica: che a Socrate si possa cioè attribuire il trasferimento nell'ambiente della polis ateniese del pensiero dell'anima, sviluppatosi in gran parte fuori, e contro, la cultura della città. Le testimonianze convergono in questo senso, e ad esse si aggiunge la necessità interna della riflessione socratica di fondare sulla concezione dell'anima come «vero io» quell'equazione di giustizia e felicità che senza questo supplemento, come si è visto, non pareva reggere ai colpi della critica sofistica.

Il genio comico di Aristofane già segnalava il covo di Socrate e dei suoi seguaci come «il pensatoio (phrontisterion) delle anime sagge (psychon sophon)» (Nuvole v. 94). E l'autopresentazione di Socrate nell'Apologia platonica insiste appunto sul suo ruolo di «medico dell'anima» richiamato anche nel Protagora (313E).

Il discorso difensivo caratterizza il ruolo di Socrate come quello di un uomo «donato dal dio alla città» per persuadere i cittadini alla virtù (31A - B); e questa persuasione passa attraverso un esame, un rimprovero, un'esortazione: non ti vergogni

(aischyne) a occuparti del corpo, delle ricchezze, degli onori, e a non darti invece cura (epimeleisthai) della verità e dell'anima (una connessione già tipica dell'orfismo), affinché essa diventi per quanto è possibile virtuosa? (29D - E, 30A - B).

Il tema dell'anima è dunque portato di fronte alla città: c'è, in questo, una laicizzazione, che lo sottrae al contesto iniziatico delle sette religiose, e il tentativo di una mediazione difficile fra due culture allogene. La laicizzazione è necessaria per cancellare il carattere demonico, sovraindividuale, tradizionalmente proprio dell'anima, e per trasformarla invece nel fondamento della soggettività morale. VAlcibiade I fornisce l'interpretazione platonica di questo sforzo socratico. Il motto delfico «conosci te stesso» non può significare altro che «conosci la tua psyche», perché l'uomo, nella sua essenza individuale, non è altro che la sua anima (129A - 130C); per questo, aver cura davvero di sé vorrà dire prendersi cura dell'anima, epimeleteon psyches (131C).

La soggettivazione morale mediante l'anima è imposta dai nessi costitutivi del pensiero socratico, di cui il Protagora offre una rappresentazione probabilmente attendibile. Lì si può ricostruire secondo una progressione schematica. Non esiste secondo Socrate quella pluralità delle virtù (coraggio, pietà, abilità tecnica e così via) cui la tradizione omerica e la cultura della città ci avevano abituato. La arete può ancora essere concepita come una eccellenza, una capacità di fare (e quindi largamente metaforizzata con le procedure tecniche), tuttavia essa è condensata e unificata in una sola figura, «la scienza» (episteme) (361A - B). si tratta di una capacità razionale di conoscere il bene e il male e quindi di «salvare la vita» orientando il comportamento attraverso una misura dei piaceri che ci faccia in ogni circostanza scegliere il meglio ed evitare il peggio (356B sgg.). «Nessuno commette volontariamente colpe (ekonta examartanei) né compie volontariamente azioni vergognose e malvage» (345E). Tutti desideriamo infatti la felicità (che consiste, lo sappiamo, nel vivere secondo giustizia); scegliere per il male e l'ingiustizia significherà allora scegliere l'infelicità, nient'altro che compiere un errore di

calcolo, dunque un errore intellettuale. La scienza è perfettamente in grado di governare i piaceri; se al contrario domina un'incoercibile attrazione per il piacere, si tratterà in realtà del dominio dell'ignoranza (amathia), dell'incapacità intellettuale di compiere un calcolo corretto (357C - D).

C'è, in queste posizioni di Socrate, una sorta di gusto del ragionamento portato al limite (che è del resto, probabilmente, la regola della costruzione del suo personaggio da parte di Platone). Come egli appariva iper-politico nella sua equazione legge-giustizia-felicità, testimoniata fin con la morte nel Critone, così appare iper-razionalista nell'equazione corrispondente virtù-scienza-felicità del Protagora. Dettate l'una e l'altra dal contesto della cultura della città e dei sofisti, entrambe queste equazioni trovano il loro fondamento di senso appunto in un limite che non è né politico né razionalistico. La felicità, la «salvezza della vita» promesse dalla «scienza» socratica si sottraggono alla loro natura paradossale solo nel riferimento a un nucleo di garanzia relativamente estraneo al tempo di vita corporeo e politico: a quel «vero io» dell'anima, che garantisce un rapporto privilegiato, tutto interiore, con la giustizia. La cura socratica dell'anima può solo significare che dentro di noi c'è un giudice che valuta la nostra condotta con severità e giustizia, e al quale non si può sfuggire. Esso condanna all'inquietudine e all'infelicità anche chi è premiato dall'esteriorità del corpo e della città, o viceversa premia con una incrollabile, serena felicità anche chi appare duramente punito in quel livello esteriore. Non può che essere questo il metro-campione di quella metretica dei piaceri in cui consiste la virtuosa «scienza» di Socrate. L'anima è così, in noi, al tempo stesso il giudice e l'organo della felicità, il bene che tutti desiderano e che nessuno rifiuta se non per un errore dell'intelligenza.

Da questo punto di vista, non è neppure essenziale supporre che l'anima sia immortale, e destinata a incontrare nell'aldilà i premi o le punizioni per la sua condotta in questa vita. Non c'è ragione di dubitare circa la sincerità dell'incertezza socratica nell'Apologia. Dopo la morte ci attendono due alternative possibili: o

il nulla, il riposo di un sonno interminabile, o, «come dicono alcuni, un mutamento, un cambiamento di casa (metoikesis) da questo ad un altro luogo» (40C - D), dove incontreremmo dei «giudici veri», fra i quali vengono citati Orfeo e Museo in primo luogo, poi Omero ed Esiodo (41A).

Sul piano morale, basta infatti un primo «vero giudice», l'anima di ognuno, come chiarisce la discussione di Socrate con Polo nel Gorgia platonico. La tesi socratica è che chi uccide ingiustamente è più degno di compianto di chi viene ucciso, perché «il male peggiore è commettere ingiustizia» (469A sgg.). L'ingiustizia è infatti il male più doloroso e tormentoso dell'anima, e soltanto la giustizia può risanarlo (477B - 478A); si può soltanto augurare all'ingiusto che egli paghi la pena per il suo errore, giacché questo può aiutarlo a liberarsi della malattia della sua anima e dell'infelicità che ne consegue (477A). Non c'è altra felicità vera se non nella salute dell'anima, cioè nella giustizia (470E). L'anima decide dunque della nostra felicità, e con questo fonda l'obbligo edonistico della giustizia, già in questa vita; la soggettivazione morale forte che essa consente rende a rigore non necessario il ricorso a promesse o minacce collocate nell'eternità oltreterrena.

Ma nell' Apologia Socrate si lasciava aperta anche questa via, del ricorso ad altri «veri giudici», certamente più efficace per convincere all'equivalenza di giustizia e felicità.

Essa è ripresa puntualmente, e con un forte richiamo al linguaggio dell'orfismo, nel Gorgia platonico, allorché occorre ribattere, una volta confutato Polo, alle meno accomodanti obiezioni di Callide. Socrate qui si richiama agli «antichi mythologi» (493A), per narrare quello che a Callide apparirà come un mito, ma che egli ritiene invece un logos plausibilmente vero (523A sgg). C'è dunque, dopo la morte, un giudice nudo che giudica un imputato altrettanto nudo, «anima contro anima», e che manda nelle Isole dei beati l'uomo vissuto «giustamente e piamente» (dikaios 1 hosios), mentre invia nel Tartaro, «un carcere di pena e di espiazione», chi sia vissuto in modo «ingiusto ed ateo»

(adikos 1 atheos, ancora una volta la condizione di Penteo nelle Baccanti). «Il male supremo», conclude dunque Socrate, «è che la nostra anima giunga all'Ade carica di ogni ingiustizia» (522E). L'alternativa possibile dell'immortalità dell'anima, e il mito plausibile del giudizio d'oltretomba, rafforzano dunque, proiettandolo nell'eternità, quel giudizio che l'anima di ognuno pronuncia già durante la sua vita corporea, e ingigantiscono la promessa di felicità che consegue alla giustizia.

Il richiamo di Socrate all'anima come fondamento soggettivo della moralità non era esplicitamente rivolto contro la città. Anzi il suo strenuo sforzo di identificazione, come premessa alla felicità, fra virtù e scienza, legge e giustizia, costituiva senza dubbio un tentativo di mediazione fra pensiero dell'anima e razionalità della polis, in un momento in cui la crisi di quest'ultima sembrava richiedere ragioni più solide, supplementi di giustificazione, garanzie contro il ritorno incontrollato della violenza e dell'uccisione. Ma, nell'interpretazione di Platone come del resto in quella storicamente pronunciata dalla polis, si trattava di una mediazione impossibile. Il richiamo all'anima comportava comunque una dinamica di fuga e di rifiuto rispetto all'integrazione politica, che si muovesse in direzione dell'interiorità oppure in quella di una vita più vera dopo la morte: in ogni caso un'uscita dal tempo della corporeità e dell'interazione sociale, un rifiuto dei loro vincoli stringenti. Morendo volentieri in ossequio alle leggi, Socrate non faceva che confermare questo più radicale rifiuto. Così come Crotone, verso la metà del V secolo, si era liberata violentemente dell'oligarchia pitagorica, Atene non poteva che liberarsi altrettanto violentemente dell'insopportabile eccezione socratica, anche al di là delle sue consuetudini giudiziarie, di norma più miti, indicando in qualche modo l'impossibilità di coesistenza fra l'esperienza della città e quella dell'anima, quando l'una e l'altra vengano praticate nella loro radicalità. Non a caso, del resto, Socrate aveva nel Fedone due interlocutori pitagorici, Simia e Cebete, membri, come Filolao, della comunità fondata a Tebe dagli esuli da Crotone: quasi a segnare una continuità fra

quella cacciata e la messa a morte di Socrate, estremo episodio del phonos che la giustizia della città aveva legalizzato e persino sacralizzato.

3. L'anima contro se stessa: fallimento del «vero io»

Ormai lontano da queste emozioni, l'aristotelico autore dei *Magna Moralia* avrebbe rimproverato a Socrate, sul piano della teoria, di avere ignorato la parte irrazionale dell'anima (1182a20). In un certo senso il compilatore peripatetico era stato preceduto da Aristofane, quando egli faceva esprimere al coro delle Rane il suo fastidio per le «chiacchiere di Socrate» rivolte contro i «pilastri della tragedia» (v. 1491). Almeno dal nostro punto di vista, il nesso fra le due posizioni è chiaro: Socrate rifiuta l'esperienza tragica, perché non comprende il conflitto interno all'anima, la sua scissione costitutiva.

L'errore di Socrate era del resto l'erede dell'illusione propria degli «specialisti dell'anima». Essi avevano costruito l'immagine di un'anima «pura», o almeno soggetto della propria purificazione, contrapponendola a un sistema di polarità negative, dal corpo (punizione dell'anima e insieme agente della sua contaminazione), al tempo del ciclo, dell'oblio e della morte, alla città, luogo istituzionale della violenza e dell'uccisione. Avevano supposto un'amicizia, un'affinità originaria fra quest'anima soggetto di salvezza e un divino a sua volta pensato come estraneo alla ritualità della polis. Nella versione laicizzata e moralizzata di questa tradizione, si era infine visto nell'anima, liberata dai suoi vincoli e ricondotta a se stessa mediante una «cura» assidua, il nucleo di una soggettività autonoma e unitaria, responsabile delle sue libere decisioni. Bastava allora, secondo Socrate, che questa soggettività si rendesse consapevole del «bene», del sistema 'eggegiustizia-felicità, perché il comportamento morale ne risultasse univocamente determinato e orientato alla virtù.

Eppure, che tutto questo — dall'unità dell'anima alla sua amicizia con gli dèi, dalla libertà all'autonoma responsabilità del soggetto morale — rischiasse di essere illusorio, era già stato detto, se non nelle forme della teoria almeno in una riflessione radicale sull'uomo quale quella veicolata nel V secolo dalla tragedia.

Che era stata del resto preceduta, nel dubbio che l'anima fosse un fondamento inadeguato, anche da alcuni grandi maestri di salvezza estranei alla tradizione orfico-pitagorica. Al principio del V secolo, Eraclito aveva bensì esaltato le profondità dell'anima e la sua connessione con il logos: «I confini dell'anima per quanto tu vada non potresti trovarli, neppure percorrendo ogni via: così profondo è il suo logos» (DK B45). E aveva anche in certo modo rivendicato una sorta di autonomia del soggetto: «Per l'uomo il carattere (ethos) è il suo daimon» (DK B1 19), dove il dèmone orfico, pitagorico ed empedocleo era probabilmente ridotto alla dimensione di un destino individuale solidale alla configurazione della personalità. Ma, ciò che più importa, Eraclito aveva sia pure enigmaticamente reintrodotta nell'anima una frammentazione capace di perderla: «È difficile combattere con il desiderio (thymos): ciò che vuole infatti lo compera pagandolo con l'anima (psyche oneitai)» (DK B85). Ripreso dalla vecchia psicologia omerica, lo thymos — la pulsione violenta che preme per il soddisfacimento immediato del desiderio — rappresenta dunque un'istanza, interna alla dinamica psichica, cui l'anima stessa non può far fronte, venendone anzi ridotta a merce di scambio. Si tratta probabilmente in Eraclito dell'eco di una saggezza popolare di derivazione appunto omerica. Non è un caso tuttavia che il suo messaggio di salvezza non si incentri sull'anima ma su una figura come il logos, una legge-ragione che pur nella sua irriducibile polisemia è certamente transindividuale e metapsichica.

Non dissimile, almeno per questo aspetto, era stata la via di Parmenide. Certo, il suo poema si apriva sul solenne scenario di una rivelazione iniziatica, su polarità come tenebra e luce, mortali e immortali, che rinviavano all'orfismo e ai suoi misteri

rituali. Tuttavia, non era l'anima in Parmenide a percorrere il cammino della salvezza, ma un agente conoscitivo come il nous; e il termine di questo cammino non stava in una sfera immediatamente religioso-morale, ma nella Verità e nella sua ferrea necessità logico-ontologica (equivalente, anche se diversissima, al Logos eracliteo). In questo quadro, la Giustizia di cui parla Parmenide non è affatto un valore morale o una regola della città divinizzata, quanto la guardiana delle immutabili leggi dell'Essere e la garante della separazione invalicabile tra «chi sa» e chi ignora.

Eraclito e Parmenide pensano dunque al di fuori del sistema di connessioni tra salvezza, anima e soggettività morale, inaugurando una tradizione che influirà a sua volta sia sul platonismo sia sull'aristotelismo. Ma quel sistema — si diceva — viene più direttamente investito da un'esperienza intellettuale extra-filosofica, quella della tragedia.

Essa non costituisce certamente un fenomeno unitario dal punto di vista dei suoi autori, dei suoi testi, delle stesse modalità di rappresentazione. Ma è invece unitario, almeno nel corso del V secolo, il rapporto istituzionale di questa esperienza con la cultura e la società della polis ateniese, come è costante la sua collocazione nel processo autoformativo, nella costruzione della consapevolezza collettiva della città. Questa unità e questa costanza fecero della tragedia, non solo per noi ma già per i suoi critici prossimi, come Aristofane e Platone, o per i suoi teorici come Aristotele, un oggetto ben definito di riflessione culturale, al di là della varietà delle sue forme; e ne fecero senza dubbio, per i cittadini della polis che erano al tempo stesso suoi spettatori, committenti e giudici, un luogo focale di riflessione e di presa di coscienza.

Alcuni aspetti di questa esperienza unitaria aggrediscono direttamente i problemi dell'anima, e le speranze della sua salvezza. Stanford ha mostrato come la struttura stessa della tragedia proibisca l'isolamento dell'anima dal complesso delle emozioni, della sensibilità, della corporeità, sia dal punto di vista

dei personaggi sia da quello degli spettatori. Più specificamente, S. Sai'd ha rilevato in quella struttura una messa in tensione di diritto, morale e religione della città, l'emergenza di un sistema di contraddizioni che costringono, nell'uno o nell'altro registro, l'anima alla colpa. Tutto questo non fa che riecheggiare i temi della accusa platonica: la tragedia era per Platone la causa della crisi dell'anima e della città, con la sua terribile capacità di rendere l'uomo «doppio o molteplice» (*diplous pollaplous*) (Resp. Ili 397E). Di qui la necessità di espellere il poeta dalla città, secondo il rituale destinato al *pharmakos*, sacro e contaminante al tempo stesso (III 398A). Aristotele avrebbe al contrario sostenuto, ma in un contesto sociale ed etico del tutto diverso, che di quella crisi la tragedia poteva essere non la causa bensì una terapia, un dispositivo di contenimento catartico delle passioni. A monte di questa polemica, l'esperienza tragica a noi appare piuttosto un sintomo che una causa o una terapia: il sintomo di un disagio che investe tutti gli aspetti, sia religiosi sia morali, del pensiero dell'anima.

Basterà qui indicarne alcuni momenti salienti. Un primo nodo è costituito dalla vicenda dell'Edipo sofocleo. Il suo rapporto con la divinità, intanto, non ha nulla a che fare con il cammino salvifico dell'anima. L'Apollo che governa con i suoi oracoli il destino di Edipo non è il «purificatore», il *kathartes* della tradizione orifico-pitagorica, ma il *Loxias*, il «tortuoso», che con la sua ambiguità mette in scacco tanto il sapere quanto l'agire intenzionale degli uomini, vincolandoli angosciosamente al fato e alle colpe del loro *genos*. Edipo si dichiara, ed è visto dal coro, come oppresso da un *daimon* ostile, di provenienza certo divina ma che nulla ha a che fare con la sua soggettività, un destino che gli è proprio ma che egli non può controllare. Egli è colpito da un «crudo *daimon*» (Ed. Re 828; cfr. 816), afflitto da un «fato infausto» (o dal «cattivo *dèmone*», *dysdaimoni moirai*, vv. 1301-2). Tutto ciò che Edipo vuole sapere, tutto ciò che egli fa per sfuggire all'oracolo e al *daimon* assume un senso opposto alle sue

intenzioni; il cammino intrapreso verso la salvezza si rovescia in un affrettarsi alla colpa e alla rovina.

L'autoassoluzione, che Edipo pronuncia nell'Edipo a Colono, dal punto di vista morale non risolve il problema ma lo radicalizza, proprio in virtù della lucidità con cui essa viene argomentata. Sono accusato, dice Edipo, di «uccisioni (phonous), nozze, sventure», che io ho subito involontariamente, cui sono stato costretto (enenkon akon) a causa non di una mia colpa (amartia), ma per una punizione antica degli dèi che grava sul mio genos (vv. 962 sgg.). Ma come si può imputare qualcuno di un'azione involontaria, anzi imposta contro la volontà? (977, 521-2). Propriamente, insiste Edipo, «io non ho fatto nulla, ho subito» (536-7); se ho «ucciso e colpito, sono tuttavia puro di fronte alla legge (nomoi katharos)», perché ne ero inconsapevole (547-8, cfr. 311). Un tribunale ateniese della fine del V secolo avrebbe probabilmente accettata la difesa di Edipo e l'avrebbe mandato assolto, considerando l'omicidio di Laio compiuto senza premeditazione e in stato di necessità per legittima difesa, e il matrimonio incestuoso non colpevole per inconsapevolezza. Ancora più certa l'assoluzione morale di Edipo da parte dell'etica aristotelica. Nella fondamentale trattazione sulle condizioni di volontarietà, quindi di responsabilità dell'azione, svolta nell'Etica nicomachea (III 1-3, V 10, cfr. Eth. Eud. II 10), Aristotele considera infatti precisamente la costrizione e l'ignoranza delle circostanze come fattori decisivi di non imputabilità. Edipo è certamente innocente da un punto di vista morale, e dunque «puro» almeno di fronte alla legge e ad un'etica matura. La sua «colpa» esce con Aristotele dall'ambito dell'etica per entrare in quello della poetica, dove diventa l'emblema dell'«errore» costitutivo del personaggio tragico, ma non per questo malvagio. Tuttavia il «cattivo dèmone» di Edipo non sembra venir placato dalla serena analisi aristotelica. La sua distinzione fra azioni non imputabili, perché involontarie, e azioni volontarie, presuppone che queste ultime siano possibili, e frutto di una libera scelta che sta infatti al centro dell'etica di Aristotele. Proprio questa era destinata, come

vedremo, a venire rimessa in discussione — e con essa anche Edipo: perché se nessuna scelta è libera, o non c'è più spazio per la responsabilità morale, o chiunque torna ad esser imputabile per le azioni compiute indipendentemente dalla loro volontarietà.

Nel V secolo, comunque, il problema di Edipo può apparire più semplice, e insieme più angoscioso: dov'è la salvezza dell'anima, la sua autonomia morale, se ogni gesto compiuto produce ulteriori contaminazioni non per una volontà malvagia ma per un decreto divino e per l'azione di un daimon che lo rende efficace? Nel bene e nel male, Edipo non rappresenta un soggetto dal senso univoco, capace di un suo percorso intenzionale: egli è insieme re divino e pharmakos, sapiente e ignorante, puro e contaminato. Come ha sottolineato Vernant, «Edipo è doppio», non per il suo carattere ma per il suo essere e il suo destino. La stessa doppiezza che Platone paventava, e che la situazione tragica mostra a più riprese installata, oltre che nel destino, anche nella stessa dinamica psichica dei suoi personaggi.

L'Agamennone di Eschilo (458) è vittima, come Edipo, di una costrizione divina: Artemide, offesa, non concederà i venti favorevoli alla spedizione verso Troia se il re non le sacrificherà sua figlia, la fanciulla Ifigenia. Agamennone esita di fronte a questa uccisione atroce; alla fine però accetta il volere della dea, astrettovi soprattutto dall'obbligo del comando verso l'armata dei Greci. Una volta presa la decisione, per quanto orrenda, egli però si affretta ad eseguirla spinto da un «desiderio rabbioso» (orgai periorgos epithymein, Ag. v. 216). La costrizione esterna, divina e sociale, si trasforma qui in una violenta pulsione interna, quella epithymia che è capace di travolgere ogni divieto morale e religioso. Allo stesso modo, la psyche di Agave nelle Baccanti di Euripide è a tal punto «travolta» dal delirio dionisiaco (v. 1268) da portare in trionfo la testa del figlio che ella stessa ha dilaniato insieme con le mènadi sue seguaci. Il massacro tra le generazioni, che sembra riflettere la tremenda visione di Empedocle, assume in Agamennone e Agave una tonalità diversa che in Edipo: essi sono, come lui, innocenti, perché obbligati da una funesta volontà

divina; e tuttavia la loro contaminazione è più profonda, perché si interiorizza, si radica nell'anima e nei suoi desideri, produce una sorta di incontenibile esultanza. Tutto ciò diventerà perfettamente chiaro nei grandi personaggi femminili di Euripide, come Medea e Fedra, che prolungano la storia cruenta dell'uccisione dei figli e della tensione incestuosa. Nella Medea (431), la protagonista è presentata come l'apolis per eccellenza (v. 255 sgg.): donna, barbara, maga. La sua è un'anima irrequieta, tormentata (*dyskatapaustos psyche*). Lo *thymos* la spinge a vendicarsi dell'infedeltà di Giasone uccidendo non solo la sua futura sposa e il padre di lei, ma i propri stessi figli, generati dall'uomo odiato. Oppressa da un'ira pesante che le ha colpito la mente (*phrenes*) (v. 1265 sgg.), Medea esclama: «So di accingermi a compiere azioni malvagie [*kaka*], ma lo *thymos* è più forte delle mie deliberazioni (*bouleumata*) — lo *thymos*, che è responsabile dei mali maggiori per i mortali» (v. 1078 sgg.). Si è vista a ragione in questi versi un'opposizione diretta all'ottimismo socratico, alla sua equazione tra sapere e virtù mediata dall'anima. Non basta il sapere per compiere il bene, né l'errore dell'anima è da attribuire soltanto a costrizioni esterne: la passione che agisce dentro di essa è sufficiente da sola a travolgere la ragionevolezza, a spingere chi pure sa verso la colpa insieme aborrita e voluta. Se nelle Baccanti era il dio a fare di Agave una belva feroce, Medea diventa una leonessa (v. 1407) per il solo effetto della sua passione, dello *thymos*: la crudeltà di Dioniso appare così installata nel cuore stesso del soggetto tragico.

Se Medea è una barbara e una maga, Fedra è nell'Ippolito l'opposto. Per contro Fedra, sposa di un re eponimo della polis come Teseo, matrigna di una sorta di santo orfico come Ippolito. Innamorata di lui, Fedra resiste alla sua passione adultera e quasi-incestuosa, ma sa che, se le sue mani sono pure di sangue, tuttavia «la sua mente (*phren*) è contaminata da una colpa» (*miasma*) (v. 317). La situazione, rispetto a Edipo, appare rovesciata: l'eroe tragico non è qui contaminato da gesti compiuti suo malgrado, senza sapere e senza volere, ma reca in sé, nella sua anima, quella

contaminazione che Io segna anche se non ha agito in nessun modo. Lo segna perché la passione (qui non più thymos ma eros) si installa dentro di lui e fa violenza alla sua saggezza, alla sua volontà, al suo sapere. Commenta il coro, ancora una volta con accenti antisocratici: «I saggi (sophrones), benché non volontariamente (ekontes), tuttavia ugualmente amano il male» (v. 358); e aggiunge che, pur conoscendo ciò che è giusto, non ci si sforza di perseguirlo, per un pigro cedimento al piacere (v. 380 sgg.) Gli elementi di una «crisi dell'anima» maturano dunque, nella consapevolezza del V secolo, in contrasto diretto con la fiducia che essa possa costituire il fondamento «puro» di una soggettività morale autonoma, liberamente responsabile della sua salvezza, nella doppia dimensione dell'affinità con il divino e con la giustizia umana. La condotta soggettiva viene al contrario rivelandosi soggetta a un pesante sistema di costrizioni, tanto esterne (un fato che la divinità orienta in modo spesso beffardo e distruttivo), quanto interne (la pressione irresistibile di passioni come l'odio e l'amore, che nessun sapere può governare). Dov'è allora il principio di quella scelta responsabile, che purifichi con la giustizia l'anima in questa vita ed eventualmente in vista dell'altra? Verso la fine del secolo, Gorgia darà una risposta drastica a questa domanda: un tale principio non esiste, né esiste alcuna responsabilità morale soggettiva, non ci sono colpe né, quindi, meriti.

L'Encomio di Elena è certo un esercizio di retorica da tribunale, come le Tetralogie di Antifonte; ma questo rende ancor più significativo il fatto che un tale pezzo di bravura sia appunto centrato sul tema della responsabilità morale, le cui risonanze sembrano così attraversare tutti gli ambiti della riflessione greca in questo periodo. Elena — argomenta Gorgia — non può in nessun caso venir considerata colpevole per la fuga a Troia. Se ciò è accaduto per ordine degli dèi, per un «decreto della Necessità», non Elena ma gli dèi portano la responsabilità dell'evento, perché essi sono più forti ed hanno esercitato la loro violenza; lo stesso va detto se Elena è stata rapita con la forza dagli uomini (DK Bll 6-7).

Ma non c'è responsabilità neppure se ella è stata soltanto convinta a fuggire: la parola infatti esercita con la persuasione una sua potente «costrizione sull'anima»; c'è un peculiare pathema, un «marchio», che la parola persuasiva può imprimere nell'anima forzandola al suo volere. Chi è persuaso dal logos a compiere atti sventurati va dunque considerato vittima passiva, non colpevole ma solo sfortunata (8-15). Anche l'eros —mediante la vista del corpo desiderato — produce un suo «marchio», una sua costrizione sull'anima, che ne viene rivolta a forza verso la brama d'amore (prothymia). La passione erotica esercita dunque, come gli dèi, come la costrizione della violenza e della parola, una sua necessità: subirla, ancora, non è «colpa» (amartema), ma sventura. Elena va allora compianta, non accusata per la sua fuga (15-20).

Aristotele avrebbe recisamente negato che la passione (thymos ed epithymia) possa venire considerata fattore di involontarietà, a differenza della costrizione violenta e dell'ignoranza (Eth. Me. Ili 3). Di fronte al tribunale della sua etica, Elena, al contrario di Edipo, non sarebbe uscita assolta. Ma, per potere dir questo, avrebbe avuto bisogno di una diversa teoria dell'anima, ereditata almeno in parte da Platone.

Chi risultava sconfitto, attraverso l'esperienza tragica e la sua elaborazione gorgiana, era il pensiero salvifico dell'anima. Non era bastato contrapporla alla contaminazione della città, del tempo, del corpo, né riconoscervi il «vero io» la cui «cura» sarebbe bastata a garantire la felicità in questo e nell'altro mondo. Interiorizzare il fulcro della vita morale aveva piuttosto significato una parallela interiorizzazione del destino, del conflitto, della contaminazione. La costrizione esercitata dagli dèi per un verso, dalla passione per l'altro, si era radicata nell'anima, l'aveva spaccata in due parti, di cui l'una poteva far violenza sull'altra. Se l'anima cede al fato e alle sue stesse passioni, essa può certo venire considerata irresponsabile e incolpevole, alla maniera di Gorgia; ma come le si può allora assegnare il compito, la responsabilità il merito della giustizia e della salvezza? Se l'anima non è una ma due, se in essa regna la stasis, come nella città, diventa possibile assumerla a

fondamento saldo della soggettività morale e dei suoi valori; se la colpa originaria del daimon, di cui parlavano gli orfici, i pitagorici ed Empedocle, riappare sempre di nuovo nell'anima, è altrettanto difficile considerarla come il protagonista del cammino verso la salvezza.

Il pensiero degli «specialisti dell'anima» viene così condotto a uno scacco che coinvolge immediatamente l'etica socratica, destinata ad apparire già agli occhi dei suoi contemporanei paradossale, se non addirittura bizzarra.

4. L'eredità dell'anima

C'è un'eredità 'povera' di Socrate, appunto un'eredità paradossale e bizzarra perché deprivata della funzione d'anima, che viene raccolta nel IV secolo dal movimento cinico. Il suo fondatore, Diogene il Cane, sarebbe stato definito da Platone «un Socrate impazzito» (Eliano 14.33). La follia di Diogene sta probabilmente nell'aver perso insieme i due riferimenti fondamentali del so-cratismo, l'anima come «vero io» da un lato, la polis come luogo di legalità e giustizia dall'altro. La legge della città appare ai cinici irrigidita in una forma tutta esteriore di decoro, ostile all'autenticità dell'esistenza. Di qui la loro gestualità di protesta e di provocazione, che si riassume nel progetto di «inselvaticare la vita», e che in certe pratiche estreme di animalizzazione — il mangiare carne cruda, il rifiuto delle regole sessuali (SVF 3.750) — appare come una sorta di riattivazione del dionisismo. Del resto, come ha mostrato Detienne, i pitagorici esuli e marginali del IV secolo scadono rapidamente, nella loro condotta ormai incomprensibile e altrettanto bizzarra, alla condizione del clochard cinico, con una singolare torsione che riconduce la tentata via d'uscita verso l'alto dalla condizione umana a quella verso il basso, che era stata dionisiaca e che ricompare ora nella disillusa replica cinica. C'è un aneddoto sulla morte di Diogene che può avere in questo senso un valore emblematico.

Egli avrebbe cessato di vivere trattenendo il respiro: il recupero, dunque, di una vecchia tecnica dell'estasi sciamanica, ma ormai senza il ritorno né a questa né all'altra vita dell'anima, senza il coro dei discepoli in vesti bianche, ma piuttosto fra i cani affamati che Diogene prediligeva al punto di prenderne il nome (DL 6.76).

I cinici consumavano dunque l'estremo logoramento della tradizione degli «specialisti dell'anima»: dopo di loro, gli stoici avrebbero coerentemente tentato l'elaborazione di un'etica senz'anima. L'eredità 'ricca' di Socrate, Platone, si sarebbe per contro assunto il compito della ricostruzione. Secondo un'espressione di Nietzsche, Platone avrebbe cercato «la salvezza dalla tragedia». Ma l'avrebbe cercata elaborando fino in fondo l'esperienza della scissione dell'anima, rinunciando all'innocenza del pensiero dell'anima «pura», in parallelo all'altra esperienza basilare del conflitto nella polis. Scissione e conflitto vengono assunti da Platone come punti di partenza per una ricomposizione — che non cesserà di essere problematica — del rapporto fra polis e psyche, che continua per lui ad essere il solo nesso istitutivo di una morale ma che non può più venire pensato e praticato con l'ingenuità socratica.

Essa viene definitivamente congedata, nel II libro della Repubblica, dall'attacco congiunto dei fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto, che riprendono e radicalizzano le critiche di Trasimaco, nella stessa Repubblica, e di Callicle nel Gorgia.

La prima mossa è di Glaucone ed è rivolta contro l'identità fra rispetto della legge, giustizia e felicità. Qualsiasi «vero uomo» la rifiuterebbe, come menzogna inventata dai deboli, se vero che chi è perfettamente ingiusto può vivere nel potere e nella ricchezza, e per giunta venire considerato giusto, in virtù del suo coraggio e della persuasione che è in grado di esercitare; mentre chi è perfettamente giusto non solo può morire torturato e impalato, ma anche nella fama menzognera di essere il peggiore degli uomini (358E-362B). E non ci si consoli — prosegue Adimanto — con le favole dell'anima immortale e con i premi e le punizioni che la attendono nell'Ade. O non esistono né dèi né

immortalità, e allora il giusto non può contarvi per una sua felicità oltreterrena; oppure, se bisogna credere agli «orfici» sul questo, occorrerà creder loro anche quando dicono che gli dèi si lasciano persuadere da sacrifici e riti iniziatici, «perché molto possono le iniziazioni e gli dèi liberatori» (lysioi, com'era appunto Dioniso). Nulla può dunque impedire al ricco ingiusto di salvarsi anche per questa via, e di ottenere, dopo quella terrena, anche la felicità eterna (363C-366A). L'idea socratica, che la privata serenità dell'anima possa bastare al giusto, viene così abbandonata come troppo debole e comunque non universalizzabile, come avrebbe confermato Aristotele, definendo seccamente «una nullità» la tesi secondo cui l'uomo buono è felice anche sotto la tortura (Eth. Me. VII 14).

Platone utilizza questo attacco formidabile per giustificare la necessità di una svolta verso la politica, l'analisi della formazione e dei problemi della città, al cui livello soltanto risulta ora pensabile il problema della giustizia; solo dopo questa svolta si potrà tornare alla questione dell'anima e tentare la sua problematica ricomposizione con la città e dunque con la giustizia stessa.

Se Platone pensa di poter recuperare l'eredità dell'anima rinunciando alla sua innocenza, anzi elaborandone la scissione, Aristotele si muoverà invece nel senso di una sua neutralizzazione. Egli mette direttamente in questione i presupposti stessi su cui si era fondato il pensiero dell'anima, e in primo luogo la sua costitutiva contrapposizione al corpo. «Alcuni», egli scrive, «cercano soltanto di dire di che modo è l'anima, senza aggiungere altro sul corpo che deve riceverla, come se fosse possibile quanto dicono i miti pitagorici, che qualsiasi anima può indossare qualsiasi corpo» (De an. I 3, 407b20 sgg.).

Ricondurre l'anima al corpo significava immediatamente, per Aristotele, fare a meno della sua immortalità, almeno per quanto riguarda la vicenda dell'individualità morale, e costruire quindi un'etica tutta e solo 'mondana', senza premi e punizioni ulteriori. Quanto alle altre scissioni (dell'anima con la città, e dell'anima con se stessa), esse non venivano parimenti negate, ma ricomposte in

modo per quanto è possibile non conflittuale. Le strategie aristoteliche comporteranno in ogni caso, come vedremo, un deciso indebolimento della centralità dell'anima nel discorso morale. Ma il pensiero forte dell'anima non era certo destinato ad esaurirsi nel IV secolo tra la disperazione cinica, la problematizzazione platonica e il disincanto aristotelico. Al contrario, esso presenta una duratura efficacia che lo farà riemergere, in una tarda epoca di crisi della società antica, con il suo mito potente dell'origine e della destinazione divina dell'anima, con la sua vicenda di colpa, caduta e salvezza; con «quel romanzo», di cui parla Thomas Mann nelle Storie di Giacobbe, «il cui vero protagonista è l'avventurosa anima umana che appunto nell'avventura si rivela creatrice». Sarà questa l'epoca, appunto, del neo-pitagorismo, del neo-platonismo, oltre che di un cristianesimo ormai profondamente ellenizzato: qui l'anima e la morale stringeranno un nuovo e duraturo patto.

Nota

Molti dei testi relativi all'orfismo sono raccolti in O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922; un'ampia scelta è tradotta in G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1977. Per le scoperte recenti cfr. M. West, *Or-phic Poems*, Oxford 1983 (le tavolette di Olbia sono riprodotte a p. 19).

I frammenti e le testimonianze sul pitagorismo antico (fra la fine del VI e la fine del V secolo) sono raccolti in *I Pitagorici*, a cura di M. Timpanaro Cardini, 2 vol., Firenze 1958-1962. Sui rapporti tra movimenti religiosi e filosofia, in particolare tra orfismo e pitagorismo, sono importanti le osservazioni di R. Mondolfo in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, Firenze 1950-1, voi. I, pp. 140-66, voi. II, pp. 560 sgg., 642 sgg.

I frammenti di Eraclito (prima metà del V secolo) sono raccolti e tradotti in *Eraclito, Frammenti*, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978; quelli di Parmenide (stesso periodo), in *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958. Le traduzioni citate di Empedocle (prima metà del V secolo) sono di G. Giannantoni, 1 *Presocratici cit.*; quelle di Gorgia (seconda metà del V secolo) di M. Untersteiner, 1 *Sofisti cit.*

I testi di Antifonte sono tradotti e commentati in *Antiphontis Te-tralogiae*, a cura di F. Decleva Caizzi, Milano 1969 (è molto discussa la questione se il retore Antifonte sia da identificarsi con il sofista omonimo di cui si è parlato nel cap. 3: per questa identificazione propende F. Decleva Caizzi).

Tradizionalmente complessa è l'interpretazione del pensiero di Socrate (460-399), che oscilla tra forme di scetticismo estremo (come quella di O. Gigon) e proposte più positive e sistematizzanti. In questo libro si è considerato Socrate soprattutto come un personaggio filosofico di Platone, e secondariamente di Senofonte. Questo non significa che alcuni tratti di questo personaggio (come quelli delineati in dialoghi come il *Protagora* e *VApologia*) non possano verosimilmente riferirsi al personaggio storico di Socrate, anche perché almeno in parte confermati da testimonianze indipendenti come quelle di Aristofane. Queste premesse rendono comunque difficile attribuire a Socrate un pensiero dotato di coerenza sistematica; più probabile, invece, una coerenza della sua esperienza sociale e morale, e della problematica da essa suscitata. Le testimonianze relative a Socrate sono convenientemente raccolte e tradotte Socrate- Tutte le testimonianze, a cura di G. Giannantoni, Bari 1971. v messe a punto recenti della questione socratica, si vedano W.K.C. Guthrie' *A History of Greek Philosophy*, III 2, Cambridge 1969; G. Giannantoni, *Che cosa veramente ha detto Socrate*, Firenze 1971; F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari 1973 (lavori tutti equilibrati anche se ottimisti circa la possibilità di una ricostruzione positiva del pensiero socratico).

Sul tema dell'anima, è classica l'opera di E. Ronde, *Psiche* (1890-4), trad. it.-. Bari 19702; si vedano inoltre i già citati scritti di B. Snell, E. Dodds e E. Havelock, Dike.

Sulla tragedia e la morale del V secolo sono naturalmente classiche le opere di F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), trad. it., Milano 1972, e *Genealogia della morale* (1887), trad. it., Milano 1968.

Bibliografia

Per il paragrafo 1 si vedano; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. ingl., Cambridge (Mass.) 1972; Id., *Homo necans*, trad. it., Torino 1981; Id., *Craft Versus Sect: The Problem of Orphies and Pythagoreans*, in *Jewish and Christian Self-Definition*, a cura di Ben F. Meyer, E.P. Sanders, vol. Ill, London 1982 (pp. 1-22); Id., *Greek Religion*, trad. ingl., Oxford 1985; M. Daraki, *Dionysos*, Paris 1985; M. Détienne, *I giardini di Adone*, trad. it., Torino 1975; Id., *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in «Orfismo in Magna Grecia», Atti XIV Conv. Studi sulla Magna Grecia, Napoli 1975 (pp. 49-79); Id., *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it., Roma-Bari 19872; Id., *Un polythéisme récrit*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 5911, 1985 (pp. 65-75); Id., *Dioniso a cielo aperto*, trad. it., Roma-Bari 1987; Id., *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989; M. Détienne - J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad.it., Torino 1982; H. Jeanmaire, *Dioniso*, trad. it., Torino 1972; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

Per il paragrafo 2 si vedano: D.B. Claus, *Toward the Soul*, Yale 1981; M. Détienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963; Id., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it., Roma-Bari 1977; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze

1958; Id., *Moralisti greci*, Milano-Napoli 1960; R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*, Cambridge 1954; L. Robin, *La morale antique*, Paris 1938; F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975; M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *11 sapere degli antichi*, a cura di Id., Torino 1985 (pp. 201-28); C.A. Viano, *La selva delle somiglianze*, Torino 1985.

Per il paragrafo 3 si vedano: A. Capizzi, *L'uomo a due anime*, Firenze 1988; U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987; L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it., Milano 1983; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. I, Trieste 1984; J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964; M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986; J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris 1981; R. Rossanda, *Introduzione a Sofocle, Antigone*, Milano 1987; S. Said, *La faute tragique*, Paris 1978; R. Schaerer, *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme gr* Paris 1964; C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982; W.B. Stanford, *Greek Tragedy and the Emotions*, London 1983; M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milano 1983; J.-P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it., Torino 1976; J.P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986.

Capitolo quinto

Conflitto e ricomposizione: il progetto dell'anima e della città in Platone

1. La «Repubblica» e i suoi personaggi

Il lavoro filosofico di Platone si situa su una linea di crinale, che connette e separa due universi sociali e intellettuali molto differenziati, quello del V secolo da un lato, quello del IV secolo e poi del mondo ellenistico dall'altro.

Nell'esperienza del V secolo Platone è profondamente radicato per molti motivi, e tutti essenziali. La sua formazione attraversa la cultura del teatro tragico tanto da esser stato lui stesso, in gioventù, autore di tragedie (DL 3.5); e culmina nell'incontro di un maestro, come Socrate, la cui figura si situa tenacemente, fino all'esito drammatico, nel difficile crocevia tra il pensiero dell'anima e quello della città. Nella vicenda politica di fine secolo Platone è coinvolto anche per ragioni personali e familiari: un'altra grande figura cui egli è legato da vincoli di parentela, il «tiranno» Crizia, è insieme protagonista della breve ma cruenta rivoluzione oligarchica del 404, e vittima della susseguente restaurazione democratica.

Tutto ciò preme con forza sulla riflessione filosofica di Platone, pone domande complesse sia nell'ordine della teoria sia in quello della condotta morale e politica, esige risposte urgenti. Di queste domande Platone si fa interamente carico; ma le sue risposte, per la loro potenza insieme teorica e visionaria, per le dimensioni della scala su cui vengono pensate, superano di gran lunga il terreno d'origine delle domande, immaginano e inten-

zionano nuovi orizzonti di mondo, destinati per lunghissimo tempo a provocare e insieme a eccedere gli sforzi dell'analisi concettuale. Il lavoro filosofico successivo non potrà per larga parte che costituirsi come un tentativo di confermare, o più spesso di confutare e disaggregare, le sintesi, i progetti, le visioni del platonismo. Difficilmente riuscirà tuttavia a esaurirne, in positivo o in negativo, le potenzialità, che dipendono tanto dalla radicalità delle domande da cui esso si origina, quanto dalla forza delle risposte formulate da Platone in mezzo secolo di lavoro filosofico.

Si parla di domande e di risposte in senso non solo metaforico. Esse si annodano e prendono forma, quasi inevitabilmente, in un luogo sintetico, il dialogo: un teatro filosofico con il quale Platone continua, e insieme combatte, l'esperienza della tragedia. Quasi inevitabilmente, perché la forma dialogica consente a Platone di mettere in scena — attraverso i suoi personaggi, di solito morti di recente — le voci e le domande del V secolo; e insieme di rappresentare l'efficacia delle proprie risposte, da cui quei personaggi risultano infine convinti, e sono perciò costretti a valicare i limiti del loro mondo, rigenerati così da poter abitare nelle nuove dimensioni progettate dal platonismo. Poche avventure storiografiche sono state perseguite in modo tanto tenace e ingegnoso come il tentativo recente di negare al dialogo il carattere di dimensione costitutiva della filosofia di Platone, facendone tutt'al più un'introduzione pedagogica rispetto a un 'sistema' metafisicamente chiuso, di stampo neoplatonico (benché paradossalmente non scritto). C'è stato probabilmente in Platone un supplemento dottrinale non dialogico, ma il dialogo — il dibattito che si svolge nel teatro filosofico — va pensato come la forma sintetica non superabile della sua filosofia, il luogo dove se ne produce la ragion d'essere e si misura la sua efficacia persuasiva. E dove, come ancora di recente ha mostrato Jermann, la sintesi rinvia ad una dimensione strutturalmente intersoggettiva, quindi anche, se pure mediatamente, politica.

Di tutto questo, la Repubblica costituisce l'esempio migliore. Se il dialogo è per Platone il luogo della sintesi, critica e

progettuale, fra mondi diversi, si può dire che la Repubblica rappresenti per molti aspetti a sua volta il luogo sintetico del pensiero platonico. Essa occupa cronologicamente una posizione mediana nel suo arco, composta come fu negli anni fra il 380 e il 370. Dal punto di vista teorico, essa rappresenta il tentativo più straordinario — e sostanzialmente mai più ripetuto né dagli antichi né dai moderni — di intrecciare intorno ad un unico problema, quello della giustizia, i temi dell'ontologia, dell'epistemologia, dell'etica della politica, della psicologia, producendo un effetto di convergenza prospettica tanto ambizioso da risultare smodato già allo sguardo analitico di un grande allievo come Aristotele. In effetti, come ha scritto Julia Annas, ancor oggi «è impossibile essere neutrali verso la Repubblica». Tanto più doveva esserlo per i suoi contemporanei, vista l'eccezionale sfida intellettuale che essa proponeva. Questa eccezionalità è del resto marcata da Platone con l'altrettanto straordinaria galleria di personaggi che il dialogo mette in scena, trasformandoli man mano anche nei propri spettatori.

L'ambiente è la casa al Pireo del vecchio e ricco meteco Cefalo, un produttore di armi per la polis ateniese. Ci sono i suoi due figli: Polemarco, che la tirannide di Crizia avrebbe condannato a morte (bevendo la cicuta) per colpire un membro della parte democratica e confiscarne le ricchezze, e Lisia, destinato a diventare un oratore importante nella rinata democrazia e a svolgere un ruolo significativo nel dibattito sull'eros che Platone allestisce nel Fedro. Ci sono poi due grandi figure intellettuali del V secolo, fra loro contrapposte ma entrambe vicine a Platone: il sofista Trasimaco, una presenza tanto più pericolosa in quanto le sue tesi riecheggiano quelle del gruppo di Crizia, e sfiorano quindi la biografia politico-intellettuale di Platone stesso; e il suo avversario, il maestro, Socrate, destinato a una sorte simmetrica a quella di Polemarco, giacché la condanna alla cicuta gli sarebbe stata inflitta dai democratici nemici di Crizia. E ancora i fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto, che simpatizzano moralmente con Socrate ma non possono nascondere il fascino intellettuale esercitato su di loro dalle tesi radicali di Trasimaco.

Il gioco delle situazioni e delle simmetrie in questa folla di personaggi risulta sottile e complesso. Ai ricchi, siano essi di parte popolare come Cefalo o aristocratica come Glaucone e Adimanto, verrà opposta la tesi della necessità di disgiungere il potere dalla ricchezza, e di rifondarlo sul sapere. Agli intellettuali della polis, come Trasimaco e lo stesso Socrate (indipendentemente dal loro atteggiamento politico-morale) verrà contrapposta l'esigenza di un'ulteriore fondazione del sapere su più solide basi epistemologiche. Il gioco delle confutazioni etiche — di Cefalo e Polemarco da parte di Socrate, di Socrate da parte di Trasimaco, di entrambi da parte di Glaucone e Adimanto, e del resto del dialogo — produrrà nel primo libro un movimento dialettico in cui le maggiori posizioni della riflessione morale del V secolo verranno superandosi a vicenda, fino a giungere alla soglia della comune esaustione, e apriranno in questo modo lo spazio e il livello della risposta platonica.

In questo senso, il dialogo sulla giustizia che si svolge nel I libro della Repubblica costituisce nel suo insieme la domanda etica del V secolo, cui il resto dell'opera è chiamato a rispondere. Che cos'è la giustizia? Cefalo risponde in termini di 'morale degli affari': giustizia è sincerità, mantenere la parola data, «restituire quanto si è ricevuto» (Resp. 331C-E, 333A). Suo figlio Polemarco ricorre alle virtù competitive della pratica politica: giustizia è recare «l'utile agli amici, danno ai nemici» (333D, 334B). Entrambe queste definizioni, proprie della morale popolare, sono centrate sull'atto e non sull'agente. Socrate non ha difficoltà a mostrarne la debolezza, l'ambiguità, soprattutto l'impossibilità di generalizzazione (è giusto restituire a un amico impazzito l'arma che ci ha consegnato? sulla base di che cosa si scelgono amici e nemici?). Trasimaco, come sappiamo, fa compiere alla discussione un decisivo salto di qualità, trasferendola sul terreno politico: la giustizia è l'insieme di norme e di vincoli che chi detiene il potere impone ai suoi sudditi, ai fini della conservazione del potere stesso. La risposta di Socrate a questa formidabile tesi è debole e manca sostanzialmente il segno, nonostante il tentativo, a sua volta

sofistico, di trasformare la polarità potenti1sudditi in quella ingiusti1giusti, con le aporie che ne conseguono. Socrate fallisce nella confutazione di Trasimaco per più rispetti. Il primo sta nel fatto che sulla questione del potere l'analogia delle tecniche, che gli è cara, non ha più senso. Alla tesi socratica di un potere di servizio, che i governanti svolgono nel vantaggio dei sudditi, Trasimaco replica conclusivamente: «Tu credi che i pastori e i bovai mirino al bene delle pecore e dei buoi e non al proprio?» (343B-C). Il secondo fallimento consiste nel ricorso al divino, che ricorda quello dei Meli di fronte agli Ateniesi («l'ingiusto sarà nemico degli dèi, e il giusto loro amico», 352B). A questo argomento non replica Trasimaco, che lascia Socrate alle sue «belle parole», ma lo stesso Adimanto, con una provocazione di stampo criziano. È possibile che gli dèi non esistano, o che comunque non si curino affatto degli uomini. Se però bisogna credere ai miti sugli dèi, bisogna crederci fino in fondo, e pensare che sacrifici, iniziazioni, preghiere — in cui l'ingiusto ricco e potente supera comunque il giusto povero e debole — servano a propiziarsene la benevolenza (365D).

Al di là di questo doppio fallimento socratico, toccherà al resto del dialogo lo sforzo di fondare il nesso fra giustizia, politica e felicità «all'insaputa o meno di tutti gli dèi e gli uomini» (427D). Ma certamente le posizioni di Trasimaco e di Socrate hanno contribuito a stabilire il livello sul quale non può non svolgersi la discussione sulla giustizia: una volta introdotta la questione del potere, esso diventa immediatamente quello del rapporto tra individuo e polis. E qui, almeno su un punto Socrate aveva ragione contro Trasimaco: non ci può essere alcuna società, nemmeno di «predoni o di ladri», se in essa non vige un minimo di consenso intorno a norme di «giustizia» comuni e condivise (351C-D). Una volta acquisito questo livello, però, nessuna scorciatoia appare più lecita, come dice con chiarezza l'autocritica di Socrate alla fine del primo libro (354B-C). Occorre assumere fino in fondo i problemi che il dibattito morale del V secolo ha proposto alla teoria etica se si vuole che essa non ne riproduca tutte le aporie.

2. La crisi: scissione e conflitto di anima e città

C'era in primo luogo da maturare fino in fondo la consapevolezza di una crisi, e questo comportava anche una revisione dell'esperienza socratica. La crisi investiva la concezione dell'anima, della città, dei loro rapporti.

Quanto all'anima, la posizione ancora mantenuta nel Fedone, di opposizione polare di un'anima «pura» al corpo, appariva ora sterile e non più difendibile. La costruzione dell'etica non poteva che prender atto di un fatto incontrovertibile: la scissione interna dell'anima, e con essa del «vero io», in una pluralità di centri motivazionali e nelle relative pulsioni. Di questo, Platone chiama a testimoni tanto il vecchio Omero, di cui cita un celebre verso («percuotendosi il petto, rimproverava il suo cuore», 441B), quanto l'esperienza psicologica e linguistica comune. Quando noi diciamo «esser più forte, o più debole, di se stesso», intendiamo dire che «nell'anima dello stesso uomo esistono Un elemento migliore ed uno peggiore» (430E-431A); siamo cioè consapevoli, secondo l'espressione delle Leggi, che «c'è l'io interiore, mos, conflitto, in ciascuno di noi contro se stesso» (Leg. 626E) Tutto ciò fa intanto franare la vecchia tesi socratica secondo cui «nessuno fa il male volontariamente», con la sua identificazione di virtù e conoscenza: l'anima può disporre delle conoscenze necessarie e tuttavia agire male, a seconda dell'esito del conflitto tra i centri motivazionali in cui essa è scissa, anche indipendentemente dal suo rapporto con il corpo. In effetti, Platone riprenderà la tesi socratica nel Timeo e nel libro IX delle Leggi, ma in un contesto che ne altera il significato ingenuo: riportando cioè l'esito di quel conflitto alle strategie di condizionamento educativo del complesso psico-fisico individuale, di cui si è in un certo senso irresponsabili perché dipendono dall'ambiente sociale in cui si vive.

Ma intanto, l'armonia e la purezza dell'anima non sono più una certezza garantita. Esse risultano piuttosto l'esito possibile di un programma di ricostruzione dell'unità dell'anima che tenga

conto, come dato di partenza non eludibile, della sua scissione e del conflitto che la lacerava. Questo programma si scontra immediatamente con l'esperienza culturale che mette in luce la scissione e lavora però ad esasperare anziché a ricomporre il conflitto: l'esperienza cioè della tragedia, al tempo stesso sintomo e causa della malattia dell'anima. Secondo Platone, le procedure imitative della tragedia «frammentano la natura umana» (395A sgg.), rendono l'uomo «doppio o molteplice» (397E).

Attivando un complesso meccanismo di identificazione fra spettatore, attore e personaggio, la poesia tragica consegna alle passioni il potere sull'anima, e sopprime il principio unitario di un loro possibile controllo (605C-606D).

Il primo passo verso una ricomposizione unitaria dell'anima sarà dunque quello di espellere dal corpo sociale il poeta imitatore, che mettendo in scena il conflitto lo rende insuperabile: abbigliato a festa, in una profana ripetizione del rituale del phar-makos — la vittima sacrificale che raccoglie su di sé i mali della comunità, e ne viene estromessa per purificarla — il poeta sarà dunque accompagnato alle porte della città e bandito per sempre (398A). Il suo posto non resterà tuttavia vuoto: esso verrà preso da Que nuovo teatro, da quella «tragedia verissima» (Leg. 817B, Qriti. 108B), che è costituito dal dialogo filosofico, capace a sua volta di render conto della scissione e del conflitto dell'anima, ma intenzionato a ricomporli e a pacificarli in un progetto di ricostruzione (Leg. 811C-E).

Anche la città è a sua volta scissa e conflittuale come l'anima: l'identificazione socratica di legge e giustizia, il suo appello alla comunità dei cittadini sentita come un corpo indifferenziato e unitario (di cui Critone e Apologia erano documenti), non reggono di fronte a questa consapevolezza, ribadita dall'aggressione di Trasimaco nel primo libro della Repubblica. Da qui bisogna invece partire: «le città sono due, tra loro nemiche: la città dei poveri e quella dei ricchi» (422E-423A). Queste due città risultano ulteriormente frammentate ogni volta che qualcuno dica — della famiglia, del patrimonio, degli affetti — «questo è mio», rendendo

così la sfera del privato di fatto autonoma dalla comunità della polis (462C). Anche la città è dunque malata, di quel male terribile che «la divide e ne fa molte invece di una» (462B). E anche di questo male c'è qualcosa che, come la tragedia per l'anima, funge insieme da sintomo e da causa. Si tratta della politica tradizionale — i cui eroi eponimi, Pericle, Cimone, Milziade, Temistocle, erano stati per questo condannati nel Gorgia (515D sgg.) — con il suo sistema di potere e di organizzazione sociale. Questo sistema aveva generato personaggi come Callide, Trasimaco, Crizia; esso, soprattutto, aveva dato luogo alle due opposte degenerazioni dell'oligarchia e della democrazia, lungamente criticate nel libro ottavo della Repubblica. Opposte l'una all'altra come la città dei ricchi e quella dei poveri, oligarchia e democrazia si equivalevano però nei loro delitti, come la sorte dei personaggi della Repubblica — Polemarco da un lato, Socrate dall'altro — era lì a dimostrare.

Il problema della giustizia resta ancora per Platone — in modi opposti lo avevano indicato Socrate e Trasimaco — quello della politica e del governo della città. Ma si tratterà ormai di prender atto del conflitto, che il primo aveva ignorato e il secondo reso insuperabile, per muovere verso una ricomposizione unitaria ma articolata della città, verso una sua pacificazione che sia soprattutto ordine gerarchico di parti differenziate. Le stesse virtù non saranno più immediatamente unificabili alla maniera socratica, ma si distribuiranno secondo queste parti trovando jina mediata unità in una ordinata pluralità.

Le frustrazioni dell'esperienza socratica avevano infine portato a introdurre un conflitto là dove esso non avrebbe dovuto esistere, fra anima e città: questa opposizione, tematizzata nel Gorgia, deve ora venir superata, al pari di quella del Fedone tra anima e corpo. Anima e città non vanno contrapposte bensì armonicamente riordinate in virtù della loro strutturale omologia: p giustizia e l'ingiustizia nella polis costituiscono infatti lo stesso testo, scritto in lettere più grandi, della giustizia e dell'ingiustizia all'anima individuale (368E-369A). È questo lo snodo decisivo, jnposto dal dibattito fra Trasimaco e Socrate, che connette il

primo libro della Repubblica al resto del dialogo, il livello delle comande a quello delle risposte. Si tratterà qui di articolare un progetto che consenta di ricomporre un'ordinata unità della polis dell'anima, e di ripristinare l'armonia dell'una con l'altra, in un parallelismo che è anche gioco di specchi: l'anima ne risulterà intrinsecamente politicizzata (e con essa, nel Timeo, anche il corpo), e viceversa la città ne verrà altrettanto intrinsecamente psicologizzata. Al di fuori di questo progetto, non resta per Platone (cioè la rassegnazione ad uno stato permanente di scissione e di sordine conflittuale tanto nella vita individuale quanto in quella sociale: le passioni sono infatti nell'anima quello che la stasi è nella città (Soph. 228B).

3. La città ricomposta: gerarchia e giustizia

E' possibile trasformare la divisione da principio conflittuale in ordine armonico di una pluralità, nel quale far consistere la «giuria» ricercata? L'analisi di Platone comincia dal testo scritto in «lettere più standi», meglio leggibili, quello della polis. Il senso di questa metafora, e di questa decisione procedurale, non è irrilevante. In linea di principio, l'analisi avrebbe potuto iniziare tanto dalla città quanto dalla micropolis costituita dall'anima individuale, perché è solo «confrontandole e strofinandole come pietre focaie se ne può sprigionare la scintilla della giustizia» (434E-435A).

L'omologia e la coimplicazione di anima e città fanno sì che il problema morale debba venir risolto simultaneamente in entrambi gli ambiti: non c'è individuo giusto se non in una società giusta, ma non c'è società giusta se non lo sono insieme i suoi singoli membri. Sembra anzi che da questo punto di vista la morale individuale abbia una sua priorità: i costumi della polis sono quelli dei suoi cittadini, perché «è da questi costumi, non da una quercia o da una roccia, che nascono le costituzioni» (544D). Se la Tracia è

coraggiosa e la Grecia è colta, ciò accade perché i Traci sono coraggiosi e i Greci colti (435E-436A).

Ma questa è per Platone solo una parte della verità, e non la più importante. La città, ed essa soltanto, dispone degli strumenti educativi — di formazione e anche di coercizione sociale — capaci di rendere giusti o ingiusti i suoi membri, di condizionarne l'abito intellettuale e morale. È la città soltanto a poter proporre, «a grandi lettere», quei modelli di distribuzione gerarchicamente ordinata dei poteri e delle funzioni che devono venire interiorizzati perché sia possibile sedare anche il conflitto intrapsichico individuale.

Platone era del resto troppo profondamente radicato nell'esperienza del V secolo perché la preminenza della polis sul cittadino non gli risultasse tanto evidente quanto moralmente necessaria. Ultimo interprete e difensore — secondo Hegel — del «vero spirito» del suo tempo, Platone non poteva pensare a un soggetto individuale prioritario e autonomo rispetto all'integrazione politico-sociale nella comunità. E, come ha mostrato Veyne, la sua polemica contro la polis non mira alla sua distruzione bensì al suo inveroamento: bisogna ricostruire la città perché essa, degenerando nella frammentazione privatistica, non ha saputo tener fede al suo senso originario, alla sua vocazione di unità e di integrazione collettiva. Non giova vivere al singolo, dice Platone, se egli non è in grado di rendere il proprio servizio alla comunità, se non può svolgere efficacemente la funzione (*er-gori*) che gli spetta nella polis (407A). Polemizzando contro la medicina dei suoi giorni, Platone osserva che essa tende ad «allevare», a cronicizzare le malattie, distogliendo le energie del paziente dall'impegno pubblico per concentrarle sulla cura di sé. Meglio la vecchia medicina di Asclepio, che viene definita «politica» perché mirava a ripristinare rapidamente le capacità funzionali dei malati, e si rifiutava di curare, abbandonandolo alla sua sorte, chi non fosse più in grado di risultare utile alla polis quindi anche a se stesso (407D-E).

È dunque dalla città che deve cominciare la ricerca della giustizia; la sua genesi e il suo sviluppo devono mostrarne tanto la traccia (perché senza giustizia nessuna società può esistere) quanto il principio della sua attuale degenerazione nel conflitto e nell'ingiustizia.

La fenomenologia della polis, delineata nel libro secondo della Repubblica, risolve entrambi questi problemi. La società si forma in origine come una comunità di produttori di beni primari (cibo, abitazioni, abbigliamento), indotti ad associarsi dalla spinta del bisogno. Piuttosto che provvedere singolarmente a tutte le proprie necessità, essi trovano vantaggiosa e redditizia una divisione «naturale» del lavoro, per la quale ognuno produce il bene nel quale è specializzato in quantità eccedente il proprio fabbisogno, e scambia la propria eccedenza con quelle altrui. Le figure sociali inizialmente coinvolte in questo embrione di società sono dunque quelle del contadino e dell'artigiano (muratore, tessitore), cui presto si aggiunge lo specialista dello scambio, il commerciante. C'è, in questa società, anche un embrione di giustizia? La risposta di Platone è positiva. Qui infatti vige il principio, insieme naturale e morale, della oikeiopragia: ognuno svolge il proprio ruolo, la funzione per la quale è naturalmente e intellettualmente meglio dotato. Non si tratta soltanto di un principio di efficienza produttiva consentita dalla divisione del lavoro: la oikeiopragia, il «fare le cose proprie» (434C, 433B) sono infatti tradizionalmente investiti di un preciso valore morale. Platone ricorre alla vecchia idea secondo la quale la «virtù» (arete) consiste nell'eccellenza con la quale una persona o una cosa svolgono la propria funzione (353B). E mobilita tanto la saggezza delfica e soloniana, quanto la morale oplitica della città. «Fare le proprie cose» significa da un lato rispettare il proprio posto in un mondo gerarchicamente ordinato di uomini e dèi, non volere più di quanto spetta a ognuno, accettare la propria sorte; dall'altro, mantenere la propria posizione nella schiera oplitica, osservare la virtù politica della temperanza (sophrosyne), che significa

integrazione nello sforzo comune pur nella diversità di ruoli e di funzioni.

La città primitiva — per quanto semplice e povera sia — presenta dunque, nella oikeiopragia, una traccia della giustizia cercata: essa distribuisce una pluralità di classi funzionali differenziate senza che questa differenza comporti disgregazione e conflitto. Ma, qui come altrove, il primitivismo di Platone è ironico e ambiguo.

Il problema non è tanto che, per il suo basso livello di consumi materiali e intellettuali, la polis primitiva sembri, come dice Glaucone, «una città di porci» (372D): è proprio questo che ne fa, comunque, una città «sana» (373B). Ma si tratta di una salute instabile, che contiene in sé i germi della degenerazione. Questa città è infatti priva di un principio di governo, non possiede né potere né sapere. Fondata sul nesso bisogno-produzione-consumo, essa è necessariamente destinata ad allargare questa spirale, ad espandere in modo incontrollato tanto i bisogni quanto la produzione destinata a soddisfarli: diventa così rapidamente una città «gonfia» e malata di lusso. Con quest'ultima figura, la fenomenologia platonica della polis ha raggiunto la città esistente, in primo luogo l'Atene del V e IV secolo. Qui sono certamente comparse le forme del potere e del sapere, tuttavia funzionali al lusso, sintomi della sua malattia: la produzione intellettuale è destinata al consumo e al piacere, la forza militare è al servizio della difesa e dell'incremento della ricchezza.

L'archeologia della giustizia condotta nel libro secondo si è così trasformata in un'archeologia dell'ingiustizia: la lotta per la ricchezza ha scisso la città, l'ha trasformata in un luogo di perenne conflitto interno ed esterno, l'ha consegnata alla frammentazione privatistica.

Qui si produce, nel discorso platonico, la svolta dalla fenomenologia al progetto. Occorre «purgare» la città, «purificarla» (399E; il linguaggio di Platone allude tanto al rituale iniziatico quanto alla terapia medica). Occorre tornare alla giustizia, alla salute delle origini, ma in una situazione di

complessità irreversibilmente accresciuta, che rende necessario correggere la stessa situazione originaria con l'inserzione del principio di governo, del potere e del sapere.

L'analisi fin qui condotta offre a Platone l'indicazione del punto d'appoggio, della leva su cui occorre insistere per operare la svolta. Questa richiede l'uso della forza e la costruzione di un potere: Platone pensa che il processo di risanamento della città debba cominciare dalla riqualificazione intellettuale e morale del principio di forza e di potere esistente nella città malata, Tapparo militare che in essa si è formato. Educare i giovani guerrieri farne strumenti affidabili come cavalli e cani coraggiosi e fedeli (375A): questo è il primo, necessario passo della svolta. Il secondo consisterà nella scelta all'interno del gruppo militare degli elementi intellettualmente e moralmente migliori per affidare loro il governo della città e il comando dell'esercito (412B-E).

In questa insistenza sulla base militare del nuovo potere chiamato a risanare la città, agiscono probabilmente le simpatie spartane dell'aristocratico Platone, certo corrette dall'enfasi sulla necessità di una complessa rieducazione dell'elemento militare stesso. Ma agisce soprattutto la consapevolezza che la città non tornerà ad esser sana senza l'uso della forza, e comunque non lo resterà senza un potere che la guidi e la sorvegli. I «custodi» della città — governanti e militari — saranno soprattutto custodi dei cittadini: essi si accamperanno nella polis in luogo adatto sia a difenderla dai nemici, sia a controllarne i membri (415D-E). E l'inizio del processo del risanamento potrà addirittura richiedere un atto violento come l'espulsione verso la campagna di tutti i cittadini al di sopra dei dieci anni, considerati ormai irrecuperabili ad una rieducazione politica e morale (541A). Come vedremo, non diverse saranno nel *Timeo* le strategie platoniche di governo del complesso psicosomatico concepito alla stregua di un micro-organismo politico.

A partire dal libro terzo, Platone inizia a delineare i caratteri strutturali della polis rifondata e guarita, nei quali sarà finalmente

leggibile la giustizia cercata, e finora solo embrionalmente rintracciata nella città primitiva.

Il primo di essi consiste nella drastica separazione di potere e ricchezza. I «custodi» (phylakes) al potere, ormai divisi in governanti e ausiliari militari, non potranno disporre di alcun patrimonio personale: mantenuti a spese del resto della cittadinanza, essi condurranno vita comune «come in un accampamento» (416D-E). Se infatti possedessero un patrimonio privato, in denaro o in terre, essi — al modo degli oligarchi — risulterebbero «padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini» (417B). Ma l'abolizione dei patrimoni non è che un aspetto del più generale, e fondamentale, rifiuto di ogni forma di privatizzazione, che caratterizza il vertice sociale della Repubblica platonica. Qui non si dovrà mai dire «questo è mio, questo è di altri», né per le ricchezze né per gli affetti. «Mio» equivarrà invece a ciò che è comune a tutti (463B-C, E, cfr. 422C). Ne consegue immediatamente la soppressione della famiglia, in quanto luogo principale della privatizzazione non solo dei patrimoni e della discendenza ereditaria, ma anche dei vincoli affettivi fra uomo e donna, genitori e figli. Se il privato, come si è visto, è il principio della scissione e del conflitto, la sua totale soppressione è invece la condizione necessaria per «render una la città» (462A).

Come noteranno più tardi le Leggi, nella Repubblica «tutto ciò che si definisce privato (oikeion) viene strappato con ogni mezzo alla vita dell'uomo» (739C) — o almeno, dell'uomo destinato al governo politico e militare della polis.

L'abolizione dei patrimoni e della famiglia, l'allevamento collettivo dei figli, l'integrazione delle donne — liberate dal peso delle cure familiari — nel governo della città, a parità di diritti e di doveri (456A-C): tutto ciò sarebbe stato considerato, nelle Leggi stesse, bello ma improbabile, più adatto ad una città di dèi che di uomini. Quanto ad Aristotele, egli osserverà nel secondo libro della Politica che Platone eccede nella sua preoccupazione di riunificare la città, trasformandola in una grande e indifferenziata famiglia, il che contraddice alla necessaria articolazione

pluralistica della polis. E aggiungerà un'osservazione dal sapore piccolo-borghese, ma non per questo banale: se non c'è più differenza fra il «mio» e il «tuo», se vien meno la spinta originaria dell'egoismo, chi vorrà più darsi pena delle cose comuni? È meglio esser cugino «vero» che un figlio di quelli della Repubblica, che non può dire «questo è mio padre», o deve dirlo di tutti gli uomini che appartengono alla classe d'età dei possibili padri (Poi. II 3-5).

Eppure, quali che siano le difficoltà — cui dovrà porre rimedio uno sforzo assiduo di educazione permanente del corpo sociale — tutto questo è necessario secondo Platone se si vuole estirpare la causa della malattia sociale e dell'ingiustizia. L'abolizione del privato, patrimoniale e familiare, ai vertici del potere, è la condizione per una nuova articolazione della società in classi differenziate per funzioni e non per interessi conflittuali, per un ritorno dunque, in condizioni infinitamente più complesse, a debba cominciare dalla riqualificazione intellettuale e morale del principio di forza e di potere esistente nella città malata, l'apparato militare che in essa si è formato. Educare i giovani guerrieri, farne strumenti affidabili come cavalli e cani coraggiosi e fedeli (375A): questo è il primo, necessario passo della svolta. Il secondo consisterà nella scelta all'interno del gruppo militare degli elementi intellettualmente e moralmente migliori per affidare loro il governo della città e il comando dell'esercito (412B-E).

In questa insistenza sulla base militare del nuovo potere chiamato a risanare la città, agiscono probabilmente le simpatie spartane dell'aristocratico Platone, certo corrette dall'enfasi sulla necessità di una complessa rieducazione dell'elemento militare stesso. Ma agisce soprattutto la consapevolezza che la città non tornerà ad esser sana senza l'uso della forza, e comunque non lo resterà senza un potere che la guidi e la sorvegli. I «custodi» della città — governanti e militari — saranno soprattutto custodi dei cittadini: essi si accamperanno nella polis in luogo adatto sia a difenderla dai nemici, sia a controllarne i membri (415D-E). E l'inizio del processo del risanamento potrà addirittura richiedere un atto violento come l'espulsione verso la campagna di tutti i

cittadini al di sopra dei dieci anni, considerati ormai irrecuperabili ad una rieducazione politica e morale (541 A). Come vedremo, non diverse saranno nel Timeo le strategie platoniche di governo del complesso psico-somatico concepito alla stregua di un micro-organismo politico.

A partire dal libro terzo, Platone inizia a delineare i caratteri strutturali della polis rifondata e guarita, nei quali sarà finalmente leggibile la giustizia cercata, e finora solo embrionalmente rintracciata nella città primitiva.

Il primo di essi consiste nella drastica separazione di potere e ricchezza. I «custodi» (phylakes) al potere, ormai divisi in governanti e ausiliari militari, non potranno disporre di alcun patrimonio personale: mantenuti a spese del resto della cittadinanza, essi condurranno vita comune «come in un accampamento» (416D-E). Se infatti possedessero un patrimonio privato, in denaro o in terre, essi — al modo degli oligarchi — risulterebbero «padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini» (417B). Ma l'abolizione dei patrimoni non è che un aspetto del più generale, e fondamentale, rifiuto di ogni forma di privatizzazione, che caratterizza il vertice sociale della Repubblica platonica. Qui non si dovrà mai dire «questo è mio, questo è di altri», né per le ricchezze né per gli affetti. «Mio» equivarrà invece a ciò che è comune a tutti (463B-C, E, cfr. 422C). Ne consegue immediatamente la soppressione della famiglia, in quanto luogo principale della privatizzazione non solo dei patrimoni e della discendenza ereditaria, ma anche dei vincoli affettivi fra uomo e donna, genitori e figli. Se il privato, come si è visto, è il principio della scissione e del conflitto, la sua totale soppressione è invece la condizione necessaria per «render una la città» (462A).

Come noteranno più tardi le Leggi, nella Repubblica «tutto ciò che si definisce privato (oikeion) viene strappato con ogni mezzo alla vita dell'uomo» (739C) — o almeno, dell'uomo destinato al governo politico e militare della polis.

L'abolizione dei patrimoni e della famiglia, l'allevamento collettivo dei figli, l'integrazione delle donne — liberate dal peso

delle cure familiari — nel governo della città, a parità di diritti e di doveri (456A-C): tutto ciò sarebbe stato considerato, nelle Leggi stesse, bello ma improbabile, più adatto ad una città di dèi che di uomini. Quanto ad Aristotele, egli osserverà nel secondo libro della Politica che Platone eccede nella sua preoccupazione di riunificare la città, trasformandola in una grande e indifferenziata famiglia, il che contraddice alla necessaria articolazione pluralistica della polis. E aggiungerà un'osservazione dal sapore piccolo-borghese, ma non per questo banale: se non c'è più differenza fra il «mio» e il «tuo», se vien meno la spinta originaria dell'egoismo, chi vorrà più darsi pena della cose comuni? È meglio esser cugino «vero» che un figlio di quelli della Repubblica, che non può dire «questo è mio padre», o deve dirlo di tutti gli uomini che appartengono alla classe d'età dei possibili padri (Poi. II 3-5).

Eppure, quali che siano le difficoltà — cui dovrà porre rimedio uno sforzo assiduo di educazione permanente del corpo sociale — tutto questo è necessario secondo Platone se si vuole estirpare la causa della malattia sociale e dell'ingiustizia. L'abolizione del privato, patrimoniale e familiare, ai vertici del potere, è la condizione per una nuova articolazione della società in classi differenziate per funzioni e non per interessi conflittuali, per un ritorno dunque, in condizioni infinitamente più complesse, a quanto v'era di sano e di giusto nella città primitiva. Ci saranno i due gruppi derivati dalla divisione interna al ceto dei guerrieri-guardiani: i governanti e i loro ausiliari militari. Ci sarà poi un terzo e più vasto gruppo, quello dei produttori agricoli e artigianali, che non è toccato dall'abolizione della famiglia e della proprietà privata, e che è destinato ad alimentare anche i gruppi al potere.

Se sarà necessario convincere i cittadini della giustezza inevitabile di questa distribuzione in tre classi funzionali, si potrà raccontare loro una «nobile menzogna», in cui riecheggia il vecchio mito esiodeo delle razze: la gerarchia è dovuta alla composizione originaria degli uomini di ognuno dei gruppi, aurei i primi, argentei i secondi, bronzei e ferrei i terzi (414E-415A).

Questo mito educativo dovrebbe garantire l'accettazione universale della tripartizione del corpo sociale. Nonostante le apparenze, non si assegna però ai gruppi che ne risultano la rigidità delle caste: il vaglio educativo cui i cittadini sono in permanenza sottoposti può assicurare una certa mobilità verticale fra essi. Il governante la cui natura non risulti davvero aurea può venir declassato ai livelli inferiori, e i loro membri migliori possono venire viceversa promossi ai ranghi superiori. Una mobilità limitata, e affermata più che altro in linea di principio: ma sufficiente a garantire il primato del valore intellettuale e morale degli individui, della loro capacità di erogare un adeguato servizio alla società, e di evitare il rischio di riprodurre una stratificazione sociale irrigidita per diritto di nascita, dunque nuovamente pericolosa per l'armonia della polis.

La tripartizione funzionale della città vi reintroduce il vecchio valore della oikeiopragia, che si articola ora però non soltanto in una distribuzione di servizi ma anche di virtù morali.

Al gruppo degli archontes è delegata la funzione del potere; questo gruppo deriva da una selezione interna dei «guardiani» politico-militari, ed è autorizzato al governo dal possesso di un sapere, che sostituisce così la ricchezza come titolo di eccellenza sociale. Questo sapere è inizialmente caratterizzato come una tecnica politica, un know-how di governo, alla maniera sofistico-socratica. Ma i libri dal V al VII chiariranno che i suoi depositari sono i «filosofi» platonici, e che esso ha ben altri fondamenti e contenuti. C'è indubbiamente, in questa idea del sapere filosofico e della legittimazione che esso offre al potere, anche una memoria pitagorica, rinnovata dalla figura di Archita: un amico di Platone, tiranno di Taranto all'inizio del IV secolo, e noto come erede della sapienza pitagorica. Ci sono però importanti differenze: il sapere degli archontes platonici ha sì base e contenuto matematico-astronomici, ma il suo oggetto ultimo è un'idea di valore etico-politico, il Bene, e il suo strumento è la filosofia dialettica, che è priva di aspetti mistico-religiosi, o almeno li riassorbe interamente nella propria forma di razionalità. In ogni caso, il sapere degli archontes fonda la sua dimensione politica su

un complesso sistema di conoscenze etico-scientifiche. Il carattere essenziale di questa funzione di potere è che essa spetta di necessità a un gruppo sociale piccolissimo, per le straordinarie doti intellettuali e morali richieste. Grazie al suo sapere questo gruppo è però in grado di rendere universale il senso del proprio governo, che viene gestito in nome della «polis intiera» e non per l'interesse di una sua parte (428D). Si trova qui anche la prima delle virtù della nuova città: essa può esser detta nel suo insieme «sapiente» (sophe), non perché la sapienza sia distribuita a tutti i suoi membri, ma nella misura in cui è governata dal gruppo che detiene l'eccellenza (Varete, appunto) della sapienza (428E-429A).

Il carattere socialmente parziale e però intellettualmente universale della sapienza dei governanti comporta una conseguenza di grande rilievo per la concezione platonica della nuova città. Chi non ne può disporre, ed è perciò relegato nella classe dei produttori, dei lavoratori manuali (banausoi, cheirotechnai), dev'esser suddito, anzi letteralmente «schiavo» dei sapienti al governo, nel suo stesso interesse. Meglio sarebbe per costoro esser governati dalla ragione loro propria, ma giacché non ne dispongono in misura sufficiente, «questo governo venga allora imposto dall'esterno, in modo da esser tutti per quanto è possibile simili e amici, essendo governati dallo stesso principio» (590C-D). L'amicizia fra il sapiente e lo schiavo, la loro «uguaglianza», si ottengono dunque con l'asservimento del secondo al primo, mediante il quale entrambi sono governati dalla ragione: molto meglio, per Platone, essere obbligati a comportarsi secondo giustizia, che perdersi liberamente nell'errore.

Il secondo gruppo funzionale nella nuova città è quello dei guerrieri, che detiene, e perciò trasmette all'intera città, la vecchia virtù competitiva del coraggio (429B): la sua sottomissione al governo dei sapienti deve garantire però che questo coraggio non cada nell'eccesso 'omerico', distruggendo la convivenza nella città, ma sia piuttosto al suo servizio, assumendo la nuova figura di «coraggio politico» (430C).

La terza parte della città è quella dei produttori, chiamata a mettere a disposizione dell'intero corpo sociale i beni necessari. C'è una virtù che spetta specificamente a questa parte, mentre nelle altre si aggiunge alle «eccellenze» loro proprie, sapienza e coraggio. Si tratta della vecchia virtù civica della «temperanza», *sophrosyne*. Essa mantiene in Platone il suo valore di «ordine», «padronanza» (*enkrateia*) delle passioni e dei desideri individuali, tanto più necessaria nella terza classe in quanto ad essa non è negato l'accesso privato alle ricchezze, alla famiglia, ai piaceri e agli affetti individuali (430E). Ma, nella nuova società, la *sophrosyne* si carica ora di un valore diverso: essa consiste nel consenso di tutte le classi su chi «deve governare», e in particolare nell'assenso della «parte peggiore» al potere di quella «migliore». La temperanza è soprattutto accettazione interiorizzata e pubblica della gerarchia dei poteri, che deve sopprimere alla radice la possibilità di rivolta dei sudditi contro i governanti. Solo questa virtù garantisce dunque la pacificazione del conflitto nella polis, la sua concordia (*homonoia*), la sua armonia, la sua capacità di formare una sinfonia (431B-432A).

È interessante notare che la *sophrosyne* ha un carattere nuovo rispetto alle altre virtù. Esse costituivano ancora, alla maniera tradizionale, l'esercizio compiuto di una capacità funzionale, la sapienza per i filosofi, il coraggio per i guerrieri. La temperanza non costituisce invece l'eccellenza di alcuna funzione. Essa ha piuttosto un ruolo censorio rispetto ai desideri irrazionali del terzo gruppo, comporta l'interiorizzazione del consenso a uno stato di inferiorità e sudditanza; un nuovo tipo di virtù, dunque, originata piuttosto dalla tradizione delfica del «conoscere se stessi» (e i propri limiti), e destinata semmai a continuarsi nella *humili-tas* dei cristiani.

Si è così completato il reperimento, nella nuova polis, di tre delle quattro virtù canoniche: dov'è collocato il loro compimento, quella «giustizia» verso cui è indirizzata la ricerca? Platone risponde che a questo punto essa è già stata trovata: la giustizia non appartiene ad alcuna delle classi funzionali ma all'intera città

quando «ciascuna delle classi svolge il proprio compito» (435B-C). A questo livello di articolazione e di complessità, è possibile recuperare il valore originario della oikeiopràgia, in cui consiste la giustizia della città allorché i ruoli non siano più quelli della produzione specializzata di beni, ma dell'esercizio delle virtù sociali.

La città è ora perfettamente virtuosa e giusta. È il caso di notare che essa non ospita in modo esplicito un'altra virtù tradizionale, quella religiosa della eusebeia: se non per un sommario rinvio alle prescrizioni dell'Apollo delfico, la repubblica platonica è infatti una città senza religione e senza riti. Occorre pensare che queste garanzie possano venire riassorbite senza residui nel governo della ragione e nella giustizia che ne consegue, capaci di rendere inutile o solo decorativa la presenza degli dèi tradizionali.

La città così risanata dal conflitto, la città in cui i valori competitivi sono definitivamente posti al servizio di quelli collaborativi (questo significa in ultima analisi la giustizia), sarà infine una città felice: e felice non in uno solo dei suoi gruppi, ma nella sua interezza, per l'armoniosa distribuzione dei ruoli e delle gerarchie che vi si è realizzata (420B).

Ma qual è, nell'ambito del pensiero platonico, lo statuto di questo «sogno di fondazione» (443B), di cui si è «favoleggiato come in un mito» (376D-E)? La domanda è stata una delle più urgenti e dibattute nella lunga storia delle interpretazioni platoniche, e anche, com'è naturale, una delle più esposte alla polemica culturale e ideologica. La «città felice» è stata spesso considerata una utopia, nel senso di un «surrogato immaginario della realtà», della realizzazione letteraria di un desiderio. E senza dubbio la Repubblica ha costituito l'origine e il modello di una lunga tradizione utopistica, che ha attraversato l'antichità e il Rinascimento fino a giungere alle soglie del mondo moderno. Proprio in questo senso, per contro, essa non ha mai potuto venir presa sul serio dalla cultura di matrice hegeliana, che non ama la proposta di «stati sulle nuvole» (l'espressione è di Gadamer),

contrapposti al «corso del mondo». Di qui molti tentativi di ridimensionare il testo platonico, assegnandogli una funzione non propositiva ma critico-dialettica o soltanto ironica (addirittura nel senso di confutare ciò che apparentemente propone mostrandone l'assurdità).

Chi all'opposto non trova affatto assurdi i capisaldi etico-politici della Repubblica, l'ha spesso interpretata come il manifesto di una filosofia rivoluzionaria, destinato a dar luogo a un progetto politico di breve scadenza: i ripetuti interventi di Platone e degli accademici in Sicilia sarebbero allora stati rivolti ad avviare la realizzazione di questo programma. E l'idea che un progetto filosofico di società possa immediatamente trasformarsi nel tentativo di azzerare violentemente la situazione esistente, per procedere alla costruzione della «città felice», sarebbe stata ben presente in tutte le rivoluzioni del moderno, a partire da quella giacobina.

Nessuna di queste due posizioni estreme, per quanto entrambe non prive di aspetti plausibili, sembra però esaurire la complessità e il senso dell'intenzione platonica, peraltro resa a più riprese esplicita, sia pure problematicamente.

C'è indubbiamente, nel discorso platonico, una dimensione utopica, dichiaratamente «mitologica»: un racconto del «sogno di fondazione» che descrive la città felice come se fosse viva ed esistente. La funzione di questo racconto consiste nel render visibile la teoria e il suo senso, quindi anche nel pre-figurare la realtà futura e desiderata. Ma si tratta inoltre di un racconto delle origini, come risulterà chiaro nel libro ottavo, dove la città felice è posta a monte di una sequenza di degenerazioni costituzionali. In questa seconda accezione, il «mito» utopistico ha una precisa funzione retorica: si tratta di sostenere che la città felice è esistita, deve poter essere esistita, «nell'infinito tempo trascorso», o ancora esistere «in qualche remoto e sconosciuto luogo barbarico» (499C). È necessario esser pronti a «combattere col logos» per sostenere che essa «è stata [...] ed è e (dunque) sarà» (499D); è necessario perché Platone sa bene che il fatto che un evento sia

accaduto rende più credibile la sua possibilità, come avrebbe più tardi teorizzato Aristotele (Poet. 1451b15 sgg.).

Il racconto mitico ha dunque lo scopo di scongiurare precisamente il carattere di utopia, di «castello in aria» [euche, 450C-D, 499C) della città narrata: si tratta di renderne credibile la possibilità, o almeno di negarne in linea di principio l'impossibilità (ctdynatori).

Oltre questa dialettica dell'utopia, le indicazioni teoriche di Platone sono precise, anche se non riducibili ad un'interpretazione univoca. La costituzione delineata nella Repubblica sarebbe «ottima, se si realizzasse»; ed è «difficile da realizzarsi, non però impossibile» (502C), anzi almeno in linea di principio è senz'altro possibile (dynaton, 457C). I due caratteri vanno analizzati separatamente.

L'ottima costituzione rappresenta un modello, un «paradigma» della «giustizia in sé» e dell'«uomo perfettamente giusto»; questo paradigma ha una funzione indipendente dalla dimostrazione della sua realizzabilità (472C-D). Si tratta intanto di una funzione critica. Il «paradigma in cielo» (592A-B), anche se fosse destinato a restarvi, consentirebbe comunque di assumere il giusto punto di vista, la necessaria distanza dall'esistente, per valutare l'inadeguatezza etica delle forme politiche reali. Ma il punto di vista conoscitivo e critico è anche immediatamente normativo, quindi deontologico: esso indica ciò che la città sana e giusta dovrebbe essere, e si propone quindi come un orientamento, una guida per la prassi politico-morale (472D-E, 500E). È inconcepibile, nell'orizzonte platonico, che la conoscenza teorica della giustizia non dia luogo ad un'intenzione pratica da essa governata. Ma inoltre — e qui veniamo al secondo carattere — si tratterà comunque di una prassi ispirata a una doppia consapevolezza. Intanto, che la realizzazione del progetto non è impossibile ma certo molto difficile (499D). E soprattutto, che la praxis potrà «approssimarsi per quanto è possibile», ma mai trasformare compiutamente in realtà il paradigma teorico, che continuerà ad eccedere le sue parziali realizzazioni (473A). In

questo senso, il paradigma della Repubblica non cessa di rappresentare un punto di vista critico anche rispetto ai risultati della prassi che pure esso ha orientata. Platone disegna così un circolo dialettico fra utopia, progetto e rivoluzione, spesso dimenticato dalle utopie e dalle rivoluzioni, antiche e moderne, che a lui si sono in qualche modo ispirate. Nessuna utopia ha senso se non dà luogo a un progetto, nessun progetto ha senso se non è orientato verso un telos paradigmatico, ma nessuna prassi può esaurire il telos e chiudere il circolo nell'esistente.

Per quanto riguarda l'aspetto progettuale, la «possibilità» della città felice, Platone indica con molta chiarezza il punto decisivo. Si tratta della questione del potere, della risposta da darsi al quesito su chi deve comandare la trasformazione. Non c'è qui possibilità di dubbio. Mai questa città «nascerà al possibile» (473E), mai essa uscirà dal «favoleggiamento mitico» e «troverà il suo compimento nei fatti» (501E), se non si verificherà una situazione finora inaudita: la riunificazione nelle stesse mani di filosofia e potere politico, *dynamis politike*. Questa situazione può secondo Platone prodursi in due modi: o che i filosofi assumano in prima persona il potere, o che re e potenti acquisiscano un'autentica capacità filosofica (473C-D, 499B-C). Un sapere impotente, o un potere senza sapere, sono entrambi privi di efficacia terapeutica, incapaci di far cessare i mali di cui soffre la città (473C-D, 501E). Qui consiste, e si giustifica, la 'volontà di potenza' del filosofo platonico, il suo desiderio di diventare *enkrates* nella città. Aristotele avrebbe dedicato molte pagine dell'*Etica nicomachea* a confutare la possibilità, e anche la desiderabilità, di una unificazione delle due «vite», quella del teorico quella del politico: troppo diversi sono i loro stili, i loro fini, le loro stesse virtù. Ma per Aristotele la società non era così gravemente malata come appariva a Platone, né bisognosa di cure tanto drastiche. E d'altra parte la figura di filosofo che egli impersonava era ormai troppo lontana da quella del sapiente aristocratico ben presente a Platone, cui per diritto di nascita erano parimenti riservati l'accesso al potere e quello al sapere.

Nell'immediato (e la Lettera VII testimonia al di là di ogni dubbio che al pensiero di Platone problemi immediati si erano posti di fatto), la necessaria sintesi di potere e filosofia può assumere una pluralità di aspetti. Si può pensare a una presa del potere da parte di una heteria organizzata di filosofi, capace di evitare la malinconica e vana solitudine di chi sia privo di «alleati con i quali ricorrere in difesa della giustizia e col cui appoggio salvarsi», con il «rischio di perire, inutile a sé e agli altri, prima ancora di aver giovato in qualcosa allo stato e ai compagni» (496C-D). Una solitudine che forse adombra quella socratica e che la fondazione dell'Accademia platonica, prossima alla composizione della Repubblica, può aver cercato di superare. Si può anche pensare alla più semplice conversione alla filosofia di chi già detenga il potere, come il tiranno siracusano Dionisio, a lungo frequentato da Platone, o il re macedone Filippo, con il quale l'Accademia tentò più volte di stabilire un rapporto, certo anche attraverso Aristotele. Ma non è neppure da escludere l'incerta speranza di una persuasione del demos ateniese, mediante quegli strumenti della retorica filosofica che Platone tenta di mettere a punto nel Fedro.

Tutto questo ha però soltanto a che fare con l'eventuale immediatezza del problema politico che stava di fronte a Platone. Sul piano della teoria, resta in ogni caso la certezza che la soluzione del problema della giustizia pubblica non può venire se non da un gruppo ristretto ma in possesso della capacità teorico-pratica di universalizzare il proprio punto di vista nel nome della società intera, e per questo autorizzato a governarla. «La polis non sarà mai felice se non la disegneranno quei pittori che si valgono di un paradigma divino» (500E), cioè di una razionalità superiore. Essi dovranno in ogni caso azzerare l'esistente, «ripulire la tavoletta» loro affidata (501A: si pensi al bando di tutti gli adulti); poi «tracceranno lo schema della costituzione», «guardando da entrambe le parti» (501A-C), cioè verso l'alto del paradigma ideale e il basso della pratica politica, finché la loro approssimazione al modello sarà compiuta nei limiti del possibile.

Nell'attesa — forse indefinitamente lunga, ma non per questo da considerarsi vana — che tutto ciò possa accadere, un'altra trasformazione è intanto possibile. Vedere il «paradigma nel cielo» può servire, da subito, a «fondare se stessi»; indipendentemente dal fatto che la città felice «sia, o sarà, in qualche luogo», dal suo modello sarà fin d'ora guidata la praxis del filosofo autentico (592A-B).

A partire da qui, si verifica la transizione platonica dalla città all'anima individuale (435B-C), di cui la prima è insieme specchio (perché la città giusta richiede anime giuste), modello e condizione di possibilità (perché la rifondazione di sé non può essere compiuta senza le strategie educative che solo la città è in grado di generalizzare).

4. Il governo dell'anima

Il punto di vista politico secondo il quale è condotta l'indagine sull'anima nel quarto libro della Repubblica dà luogo a risultati radicalmente innovativi rispetto al Fedone. Innanzitutto, l'anima è concepita ora come una pluralità (ternaria) di «parti» o principi motivazionali del comportamento: «l'una, quella con cui l'anima ragiona, la chiameremo il suo elemento razionale (lo. *gistikon*); l'altra, quella che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri desideri, irrazionale e desiderante (*epithymetì-kon*), compagna di soddisfazioni e piaceri materiali; [...] la terza è quella dello *thymos* che ci rende animosi» (439D-E). Questa concezione dell'anima rappresenta in Platone una vera e propria rivoluzione rispetto al pensiero tradizionale. Passioni e desideri non possono ora più venir addossati alla polarità corporea del complesso psicosomatico, che preme su di un'anima «pura», ma sono rappresentati da specifiche istanze interne all'anima stessa, come Platone ribadirà chiaramente nel *FUebo*: «L'argomento ha mostrato che è la memoria che ci fa tendere verso gli oggetti del desiderio, e ha con ciò rivelato che appartiene all'anima ogni

pulsione o desiderio [...]. Quindi il ragionamento porta ad escludere senz'altro che sia il nostro corpo a provar fame o sete o qualsiasi altra pulsione siffatta» (Phil. 35D).

Il recupero all'anima delle istanze del desiderio e della passione ne fa certo il teatro di un conflitto sempre possibile fra centri motivazionali diversi. Ma, dal punto di vista di una politica dell'anima, questo comporta anche due decisivi vantaggi rispetto alla concezione tradizionale. Se desideri e passioni appartengono all'anima e non al corpo, essi risultano in qualche misura omogenei alla facoltà razionale, al principio d'ordine dell'anima, e sono quindi almeno potenzialmente educabili, governabili, persino utilizzabili per finalità superiori; la parte irrazionale dell'anima non è tanto impenetrabile ed ostile al governo della ragione quanto lo era una corporeità intrinsecamente malvagia. Il secondo vantaggio sta nel fatto che, se il conflitto è nell'anima, non ha più senso concepire la vita, alla maniera del Fedone, come un esercizio di preparazione alla morte, né concepire la salvezza come liberazione dell'anima dal corpo. Si tratterà piuttosto di trasformare, attraverso un giusto governo dell'anima e della città, la vita e l'uomo stesso: è chiaro come questa nuova concezione dell'anima sia insieme un risultato, e una condizione necessaria, del progetto della Repubblica.

Il problema diventa ora quello di stabilire la giustizia in un'anima di cui si è riconosciuta la scissione e la conflittualità; di produrre un'anima sana e felice omologa alla polis che la Repubblica «sogna» e progetta di fondare.

Sarà la stessa strategia messa in opera nell'analisi delle parti dell'anima a indicare le vie di soluzione. La prima mossa consiste in una bipartizione del complesso psichico, suggerita dall'esperienza quotidiana, fra un elemento irrazionale che preme verso la soddisfazione dei desideri e verso i piaceri che ne conseguono, e un elemento razionale che svolge rispetto al primo una funzione di censura e di controllo (439C-D). Questa bipartizione corrisponde a quella politica, che aveva diviso il corpo sociale in «custodi» e loro sudditi. Ma la corrispondenza viene

meno nella mossa successiva. Il terzo elemento dell'anima, intermedio fra ragione e desideri, la parte emotiva dello thymos (animosità, ira, coraggio), viene ottenuta da Platone mediante una ulteriore scissione della parte irrazionale: l'animosità, l'impetuosità reattiva e guerriera dello thymos non è razionale, ma è tuttavia migliore della sfera dei desideri e delle brame, ed è quindi suscettibile, se ben educata, di allearsi con la ragione (439E-440B). La dissimetria rispetto alla partizione politica consiste nel fatto che là il terzo elemento risultava da una divisione del gruppo dei «custodi» fra governanti (filosofi) e ausiliari (militari): questi ultimi appartenevano quindi allo strato superiore del corpo sociale, mentre lo thymos viene ricavato dallo strato inferiore della psiche.

Si tratta però di una dissimetria obbligata. Il progetto di risanamento della polis faceva perno, come si è visto, sulla riqualificazione morale e intellettuale di un gruppo già esistente e dotato di forza e potere, quello militare. Platone ha bisogno di individuare un suo corrispettivo psichico, ma non può ricavarlo dal principio razionale, che è dotato di capacità di guida e di controllo ma è in sé impotente: il corrispettivo della «buona» forza militare andrà dunque individuato nella parte migliore di quel deposito di energie psichiche che è costituito dalla parte irrazionale dell'anima. Questa considerazione offre la chiave per comprendere un aspetto decisivo della tripartizione platonica dell'anima.

L'anima dispone di una sua energia innata (*symphytos dynamis*, *Phaedr.* 246A). Essa risiede nella sua parte irrazionale, passionale e desiderante, come chiarisce la metafora del Fedro: l'anima è figurata come una biga, il cui razionale auriga può guidare il carro, ma non muoverlo, se non con l'aiuto dei due cavalli aggiogati e talvolta riottosi, il desiderio e lo thymos. Le parti dell'anima (ognuna delle quali ha i suoi desideri specifici) vanno allora concepite come possibili canalizzazioni di un'unica fonte di energia psichica, che proviene dal suo fondo irrazionale, e che può dar luogo a diverse spinte motivazionali a seconda della direzione in cui fluisce. «Quando i desideri inclinano fortemente verso una direzione, sono più deboli verso le altre, come un flusso

canalizzato in quella direzione»: laddove esso si dirige verso il sapere e la verità, si indeboliscono proporzionalmente le bramosie più legate all'irrazionalità e alla corporeità (485D). Questa unicità della fonte di energie psichiche conferma il parallelismo con il corpo sociale, in cui soltanto la terza classe produceva i beni necessari ad alimentare la città intera (ma un parallelismo completo avrebbe comportato che ad essa appartenesse anche la forza militare, ciò che è proibito, come si è visto, da considerazioni essenziali per la politica platonica).

Su queste basi, comunque, è ora possibile rileggere la tripartizione platonica, che nel libro nono viene riassunta in una metafora sintetica. Ogni anima contiene in sé un uomo (il principio razionale, in cui consiste il «vero io»), un leone (la forza emozionale dello *thymos*), un mostro multiforme, a molte teste, «capace di trasformarsi e generare da sé» sempre nuove forme (l'universo confuso e violento dei desideri) (588C-D); il leone e l'uomo possono, e devono, allearsi contro il mostro (589B).

C'è dunque nell'anima un principio propriamente umano, la ragione, i cui specifici desideri sono la conoscenza e il sapere: il loro compimento dà luogo alla virtù della sapienza. Questo principio di razionalità è al tempo stesso teorico e pratico: la sapienza della «piccola parte che governa nell'anima» consiste infatti nella «scienza di ciò che è utile a ciascuna delle tre parti e a tutta la loro comunità» (442C-D). Di nuovo, come nella polis, spetta a una piccola parte dell'anima la capacità di universalizzazione, che ne legittima il comando sulla micropolis psichica. La città felice sarà dunque guidata da quegli uomini nella cui anima sia saldamente installato il governo del principio razionale.

L'analisi fisiologica del *Timeo* ne indica la sede somatica: esso è posto nel cervello, midollo plasmato in forma sferica e protetto dalla sfera ossea della testa, che ha la funzione delle mura di un'acropoli (Tim. 69C sgg.).

Il secondo elemento dell'anima, «leonino» al modo dei guerrieri omerici, è il principio reattivo e competitivo

dell'animosità, lo thymos. I suoi desideri consistono nel dominio, nella vittoria, nell'onore; la sua virtù è quella guerriera e politica del coraggio (441 A). Platone ripete che la natura generosa, anche se irrazionale, di questa componente «collerica» e competitiva, di questo principio di autoaffermazione sociale dell'io, è suscettibile, mediante una opportuna educazione, di venir messa al servizio della ragione, cui essa può offrire l'ausilio della sua energia. Solo con questo apporto la ragione può dirigere l'anima verso i suoi fini, reprimendo l'altro flusso di energie irrazionali, canalizzate verso desideri e piaceri inferiori. Lo thymos viene collocato, secondo il Timeo, nella regione cardiaca, dove esso è insieme collegato e separato dall'acropoli razionale mediante una sorta di istmo costituito dal collo; al tempo stesso è protetto dall'inferiore regione dei visceri e degli organi sessuali grazie a un vallo robusto formato dal diaframma. Sito dunque in una posizione intermedia e protetta, un «posto di guardia dell'organismo», onde può raggiungere tutto il corpo attraverso le «vie della città» somatica, cioè le vene, lo thymos 1 cuore esercita una giusta violenza sulle parti inferiori quando esse «non si pieghino volontariamente al comando e alle parole dell'acropoli» (Tim. 69E, 70A-B). Ma è anche possibile, in assenza di un giusto governo educativo dell'anima, che questo principio di forza si allei con i desideri nemici della ragione, in una rivolta rovinosa per il buon equilibrio psichico e morale. Questa possibilità, anzi, si rafforza nell'orizzonte del tardo Platone, man mano che si attenua il privilegio concesso allo thymos dalla sua analogia politica con il gruppo militare al potere nella Repubblica. Già nel Timeo, il suo carattere irrazionale fa sì che esso sia relegato senza incertezze nella parte mortale dell'anima, l'immortalità venendo riservata solo al suo elemento razionale (69D). Nelle Leggi, dello thymos è considerato soprattutto l'aspetto di «violenza irrazionale», che ne fa ora un nemico (dysmachos) e non più un alleato (symmachos) della ragione (Leg. 863B). Di conseguenza, questo elemento collerico è ora riportato senza più alcun privilegio nel mondo tumultuoso delle passioni:

esso tende a esercitare la sua tirannia sull'anima insieme con la «paura, il piacere, il dolore, l'invidia e i desideri» (Leg. 863E).

Le Leggi concludono dunque a una bipartizione dell'anima in cui alla parte razionale si oppone, senza più differenze interne' una polarità irrazionale e passionale. Questo declassamento dello thymos nella sfera dei desideri e delle passioni sarà ripreso dalla psicologia e dall'etica stoiche; non così, però, dalla tradizione platonica e anche aristotelica, che continueranno a vedere nella pulsione collerica, reattiva, dell'anima un patrimonio energetico suscettibile, alla maniera della Repubblica, di venir educato e posto al servizio della ragione. Del resto, la svolta delle Leggi si spiega con il mutamento dell'orizzonte politico di quest'ultimo dialogo, dove la stessa tripartizione del corpo sociale viene meno e con essa il privilegio del ceto militare. Se la Repubblica esigeva che la sua forza fosse resa disponibile a un'intenzione progettuale di trasformazione etico-politica, le Leggi insistono piuttosto su valori morali di mitezza, serenità, dolcezza dei desideri (733E-734A), dove evidentemente l'impetuosità dello thymos non ha più alcun ruolo positivo.

La terza parte dell'anima secondo la Repubblica, il mostro policéfalo, è costituita dal mondo disordinato dei desideri (epithymiai). Ci sono, come si è visto, desideri propri anche delle altre parti dell'anima; ma quelli della terza sono caratterizzati dalla loro modalità violenta e insaziabile, nonché dalla degradazione dei loro oggetti. Si tratta certo in primo luogo di desideri legati alla corporeità, come quelli di sesso, cibo e bevanda (439D); di qui dipende anche la loro collocazione somatica, individuata dal Timeo nei visceri e negli organi del sesso. Ma non solo: a questa sfera appartiene anche il desiderio sociale del guadagno e della ricchezza, pernicioso quanto gli altri (580D-E, 581A).

Virtù specifica di questa parte è, come per la terza classe sociale, la temperanza, sophrosyne. Anche qui essa significa autocontrollo (enkrateia) esercitato sui desideri (430E), spontanea sottomissione al governo della ragione (433A); di nuovo, si tratta di una virtù contraddittoria che esprime non l'eccellenza di una

facoltà ma la sua censura. Ma l'idraulica platonica dei flussi di energia psichica contribuisce a chiarirne il senso: si tratta di chiudere un possibile canale per costringere questa energia a defluire verso scopi più alti, a beneficio dell'anima intiera e non di una sola sua parte.

I tipi d'uomo, le forme di vita che risultano dai fallimenti della politica dell'anima vengono delineati nel libro ottavo della Repubblica.

Se lo thymos spodesta la ragione e ne sostituisce il governo (come un figlio ambizioso può liberarsi del controllo del padre), ne risultano l'uomo e la città «timocratici»: un uomo e una città impegnati (alla maniera omerica e poi anche spartana) nella lotta per il potere e l'onore (time) senza altre finalità che l'autoaffermazione individuale (550B). C'è ancora nobiltà in questa città e in questa forma di vita, ma esse risultano minate dall'alleanza che lo thymos ha contratto con la sfera dei desideri irrazionali. Un'alleanza pericolosa: essi non tarderanno a liberarsi dello thymos e a produrre tante forme di vita quanti sono i desideri via via prevalenti. Resi schiavi ragione e coraggio, il desiderio sarà in primo luogo quello di ricchezza, che sostituisce l'onore e la fama del guerriero come via di accesso al potere: si avrà così l'uomo oligarchico, e la sua città somiglierà a una Sparta degenerata o all'Atene di Crizia (553C-D).

Ma l'oligarchia significa il predominio di un desiderio sugli altri: quando la loro folla stabilirà l'eguale diritto di tutti i desideri, si avranno la forma di vita e la città democratica, in cui regnano tutti i piaceri senza ordine e senza gerarchia (561B). Si tratta, senza dubbio, della gradevole ma instabile Atene del tardo V secolo e dei tempi di Platone. La sregolatezza dell'uomo democratico e dei suoi desideri finisce infatti per consegnare lui e la sua città al più forte e temibile dei desideri, quello erotico: nasce l'uomo tirannico, ossessivamente teso a perseguire con ogni mezzo il desiderio d'amore che lo possiede, fino a fare della città che egli governa un suo strumento (573A-B).

La figura di eros tyrannos chiude, nel libro ottavo, la sequenza degenerativa delle costituzioni. Essa ha una risonanza insieme contraddittoria ed allusiva: all'inizio, quello erotico risultava un desiderio del tutto pari agli altri, di cibo o di ricchezze; ma qui Eros compare come il desiderio più violento, e quindi come il peggiore, se non è ben governato. Non si tratta dell'ultima parola platonica sul tema di eros: la sua temibile potenzialità rinvia infatti ad una carica energetica capace di altrettanto straordinarie prestazioni positive. Ma intanto, l'analisi delle parti dell'anima delle rispettive virtù condotta nel libro quarto ha aperto lo spazio per una risposta al problema della giustizia nell'anima, largamente omologa a quella della città. Si ha giustizia quando governa la ragione, «che vigila su tutta l'anima», avendo come alleato lo thymos (441D-E), e come suddito amico e consenziente al proprio potere, in philia e symphonia, una ben temperata sfera dei desideri (442C-D). La giustizia consisterà ancora una volta nel fatto che ogni parte «svolga interiormente il proprio compito», in una «armoniosa concordia» che consenta all'io di «diventare uno da molti» (443C-E): un'unità articolata certo, ma non più conflittuale, alla maniera della città giusta e felice. Platone può ora dire che questa giustizia, ordinata e gerarchica, rappresenta la salute dell'anima; e che la salute, nell'anima come nel corpo, in altro non consiste se non nell'«esercitare e subire il potere», comandare ed esser comandati (kratein krateisthai) secondo la rispettiva natura (444C-D).

Si può dire che in questa concezione della giustizia la salute come corretto rapporto di forza, equilibrio ordinato fra poteri e facoltà diverse, stia la più chiara influenza del pensiero medico ippocratico su Platone. Secondo Ippocrate, l'armonia del kratos deve vigere sia nel rapporto fra interno e esterno, corpo e ambiente (clima, dieta, esercizi), sia, all'interno del corpo, fra i diversi umori e qualità (dynamais) di cui esso consta (basti citare per tutti il cap. 14 di Antica medicina).

La psicologia del quarto libro della Repubblica sembra così aver risolto il problema della giustizia nell'anima, in analogia e

specularità con quello della giustizia nella città. L'uomo giusto e sano sarà quello in cui governa la parte razionale dell'anima. A lui spetterà il governo della città giusta, che consoliderà attraverso la pratica educativa il governo della ragione nell'anima. Gli uomini in cui prevalgono l'elemento animoso o desiderante, purché siano abbastanza temperanti da accettare l'alleanza con la ragione o la sottomissione a essa, svolgeranno armoniosamente e utilmente le loro funzioni. Le virtù, collaborative e competitive, avranno ognuna il suo posto, all'interno della sintesi assicurata dall'ordine gerarchico in cui consiste la giustizia.

Resta tuttavia un elemento che preme per trovar posto in questo quadro psicologico: si tratta del desiderio erotico, di cui abbiamo già notata la collocazione contraddittoria. Questa pressione è tanto maggiore in quanto Platone non può fare a meno di attribuire al desiderio razionale, filosofico, per la verità, un carattere fortemente erotico (485B, 490B). Non può farne a meno perché l'eros è la fonte principale di energia del complesso psichico, e la sua canalizzazione verso la verità è necessaria se si vuole che la razionalità filosofica sia efficace tanto sul piano conoscitivo quanto su quello etico-politico. Conosciamo da altri dialoghi la soluzione platonica del problema dell'eros, potenziale tiranno dell'anima e della città ma indispensabile alleato della filosofia. Il Fedro offre un saggio spettacolare di rieducazione e di sublimazione del desiderio amoroso, che dalla iniziale propensione verso il bel corpo viene rivolto alla bellezza in sé, e mette dunque la sua energia pulsionale al servizio dell'ascesa verso le idee dell'anima insieme innamorata e filosofa (251A-C: qui compare ancora una connessione fra himeros, brama sessuale, e rhoe, flusso di forza).

Il Simposio completa il percorso: nel discorso di Diotima, eros è trasposto dal desiderio della bellezza dei corpi a quella delle anime, per indirizzarsi infine alla bellezza delle azioni e delle leggi (210A-D, 211C-D). Esso può dunque urgere, con la sua energia desiderante, anche verso la città della Repubblica, che è definita «la bella città», kallipolis (527C). Del resto, allo stesso livello

della politica fisiologica del Timeo, al di là della partizione somatica e delle distanze che essa comporta, è pur stabilito un contatto diretto fra la sede encefalica della ragione e gli organi sessuali strumento dell'eros: lo sperma è formato di midollo, la stessa sostanza del cervello, e il midollo spinale apre una via di comunicazione diretta fra i due ambiti così lontani (Tim. 90B).

In modo meno diretto, la pulsione sessuale testimonia di un desiderio di immortalità perseguito attraverso la riproduzione della discendenza e della specie. Per Aristotele, questa immortalità riproduttiva sarebbe stata sufficiente ad esprimere e ad esaurire, nella sua naturalità, l'amore dei viventi per l'immobile eternità divina. In Platone, questa pulsione può invece venir spostata, nell'anima, verso la ricerca di un'altra immortalità, questa volta individuale, e conseguita mediante la gloria o la sapienza: essa culmina appunto in quell'«ordinamento delle città e delle vite» che è chiamato «giustizia» (Symp. 209A). La Repubblica non può rendere esplicita questa funzione energetica dell'eros su blimato perché esso è comunque «tirannico», e occorre appunto un gesto tirannico dell'eros filosofico perché la città giusta e fe. lice sia generata all'esistenza: a questo si può soltanto alludere in via metaforica. Resta comunque che, come ha scritto Rosen, «Se l'origine della città dipende dalla filosofia, e se la filosofia è essenzialmente erotica, allora, nonostante il pubblico rifiuto di eros, la città è erotica nelle sue stesse origini». Salvo, beninteso dopo il gesto violento della fondazione, sottoporre l'eros stesso al severo controllo della temperanza, alla censura della ragione. Il gesto di amore tirannico delle origini deve essere celato e dimenticato nella città giusta, per prevenirne la degenerazione peggiore, segnata dalla tirannide di un eros non filosofico e non sublimato.

5. Educazione e condizionamento dalla «Repubblica» alle «Leggi»

Abbiamo visto a più riprese come l'educazione (paideia) costituisca in Platone il punto di contatto e di transito fra individuo e città, fra progetto e realizzazione. È necessario educare gli uomini perché da essi possa nascere la città giusta (e, in sua assenza, questo compito può intanto essere supplito dall'Accademia); la città giusta deve a sua volta amministrare un programma educativo permanente per rendere giusti i suoi abitanti, e proteggersi così dalla degenerazione sempre possibile. Alla base di questa insistenza sulla centralità dell'educazione stanno alcune radicate convinzioni platoniche sulla condizione dell'uomo.

La natura non produce uomini predisposti alla giustizia, come più tardi avrebbero pensato gli stoici, giacché essa li dota all'inizio di un corpo e di passioni psichiche elementari (il piacere e il dolore, la speranza e la paura), ma non ancora di una ragione in grado di governare l'uno e le altre. Anzi, quanto più il nuovo nato è potenzialmente dotato di facoltà intellettuali, tanto più esse, se non controllate, lo rendono capace di degenerazione. Perciò «i figli degli uomini, fra i piccoli di tutti gli animali, sono i più difficili da trattare [...] gli animaletti più insidiosi, più astuti, più ribelli» (Leg. 808D). La miglior natura, quella filosofica, «se non viene allevata in maniera a lei conveniente, riesce peggio della natura mediocre» (Resp. 491D). E l'ambiente sociale esistente, nella sua corruzione morale e intellettuale, inevitabilmente esercita un influsso deformante sui primi, decisivi momenti della costruzione della personalità (492D).

Il pessimismo antropologico e sociale di Platone viene tuttavia corretto da un profondo ottimismo educativo. Nel bene o nel male, l'io è plasmabile, soprattutto se si interviene sul bambino, quando ancora è «molle come se fosse di cera» (Leg. 789E). Questa plasmabilità può essere messa a frutto da un'«educazione retta», che quasi certamente riuscirà a forgiare uomini altrettanto

«retti»: il tema del «raddrizzamento», dell'ortopedia educativa, è ricorrente e centrale in Platone (per es. Leg. 644A-B).

Ma le strategie educative messe in opera per attuare questo «raddrizzamento» della personalità variano profondamente fra la Repubblica e le Leggi.

Nel primo dialogo, l'educazione dei cittadini è contrassegnata da una straordinaria ambizione: quella di sostituirsi alle leggi, rendendole di fatto inutili, grazie alla sua capacità di radicare i principi della giustizia nell'interiorità di ognuno a tal punto da produrre comportamenti spontaneamente corretti, e non bisognosi di alcuna regolamentazione esterna. Il programma educativo della Repubblica è articolato in tre fasi. La prima riguarda tutto il ceto dei «custodi», siano essi destinati alla funzione di governo o a quella militare, e non si discosta molto, nei principi, dalla formazione aristocratica della *kalokagathia* (libro III). Lo scopo è insieme estetico e morale: si tratta di formare i giovani alla capacità di discorrere (*eulogia*), all'armoniosità psicofisica (*euarmostia*), a un misurato senso dell'eleganza (*euschemosyne*) e del ritmo (*eurythmia*), tanto nei movimenti del corpo quanto nell'insieme della condotta (400D-E). Tutto ciò verrà ottenuto con l'esercizio fisico, l'educazione musicale, l'istruzione alla lettere; l'equilibrio armonioso del corpo e dell'anima così plasmato darà luogo, per il resto della vita, a un «costume temperante e buono» (401 A), valoroso quando occorre, e ben disposto all'ulteriore acquisizione del sapere. La seconda e la terza fase (libri VI-VII) riguardano soltanto i futuri filosofi destinati al governo. Essi dovranno intanto apprendere le scienze forti, a struttura matematica: aritmetica, geometria piana e solida, astronomia, teoria armonica. Tutto questo non è però che una preparazione intellettuale a quella «conversione dell'anima» che ne volgerà lo sguardo dal basso all'alto. Strumento teorico di questa conversione è la dialettica filosofica, suo oggetto ultimo quella «conoscenza suprema» (505A) che è costituita dall'idea del Bene: fondamento insieme teorico ed etico dell'intera costruzione platonica, la chiave di volta capace di connettere conoscenza e valore.

Del tutto diverso l'orizzonte delle Leggi. Qui Platone rinuncia ai due presupposti centrali della Repubblica: che sia possibile sradicare il privato dalla vita degli individui e della società; e che sia possibile ottenere un governo compiuto e stabile su quel mondo delle passioni e dei desideri, che al privato si accompagnano inevitabilmente. Non si potrà dunque fare a meno delle leggi — di una legislazione occhiuta e onnipervasiva — per tenere a freno i fattori di degenerazione morale e sociale latenti nel chiuso dell'anima e della famiglia. L'educazione costituirà uno sforzo capillare e permanente di condizionamento all'osservanza delle leggi; e le leggi, con le loro norme positive, i loro preamboli persuasivi, i loro stessi dispositivi di coercizione, saranno i principali strumenti di educazione, per i giovani, o di rieducazione, per gli adulti ribelli.

Occorre «raddrizzare la natura secondo le leggi» (Leg. 809A), a cominciare dalla gestazione e dal primo allevamento dei bambini. Questi animaletti ribelli «vanno tenuti a freno con molti legami, quali i morsi dei cavalli, e appena escono dalle mani della nutrice e della madre bisogna disciplinarli per mezzo dei pedagoghi» (808E). L'educazione deve poi avviare i fanciulli al «discorso vero espresso nella legge» e garantito dai saggi e dai vecchi; «l'anima del giovane si abitui a non godere e a non soffrire per le cose di cui godere e soffrire è contrario alla legge [...] ma sia lieta e triste seguendo ciò di cui un vecchio è lieto e triste» (Leg. 659D).

Occorrerà istituire una scuola, rigidamente regolamentata per quanto riguarda maestri e discepoli, e sorvegliare che gli uni e gli altri «non violino la legge» (810A). Più in generale, occorrerà sorvegliare ogni momento della vita pubblica e privata, dal gioco alle feste, dal banchetto alla danza. «Chi non interviene nella vita privata — scrive Platone —, chi pensa che ognuno debba avere la facoltà di vivere come vuole la sua giornata [...] permettendo che le cose private siano senza disciplina di legge, e ere Oj che i cittadini vorranno vivere mediante le leggi nella vita bblica della comunità, costui commette un errore» (780A). U c'è in tutto questo

un senso quasi insopportabile di senilità e costrizione. Ma il Platone delle Leggi crede che nessuno sforzo vada risparmiato, e nessuno sforzo sia del tutto sufficiente, per garantire l'interiorizzazione dell'ossequio alla legge, la sua trasformazione in costume stabile e radicato. Su questa stessa via del condizionamento educativo mediante costume e legge, si muoverà l'Etica nicomachea di Aristotele: tuttavia con maggiore leggerezza, con vincoli meno rigidi, perché per Aristotele si tratta più di conservare equilibri esistenti che di coltivare l'ambizione di una radicale trasformazione morale e sociale.

Rispetto alla Repubblica, viene del resto meno al Platone delle Leggi anche il fondamento etico-teorico costituito dall'idea del Bene, e il correlativo potere di un ceto limitato ma diffuso di «custodi». Il primo è sostituito da una teologia astrale, che costituisce il fondamento divino delle leggi: l'empietà diventa così immediatamente una colpa anche politica, punibile pertanto con la morte nei casi più gravi. Il supremo potere di controllo è ora esercitato da un gruppo quasi sacerdotale di filosofi-teologi, che formano il Consiglio Notturmo, mentre le altre magistrature sono affidate, come nella prassi storicamente esistente, ai cittadini-proprietari.

Non è qui il luogo per interrogarsi sulle ragioni della svolta attuata da Platone nel tardo dialogo sulle Leggi: una svolta tanto radicale, comunque, da indurre molti studiosi a dubitare dell'autenticità dell'opera. Platone stesso dichiara di aver scelto questa «seconda rotta» perché la «bella città» della Repubblica è più adatta alla condizione divina che a quella umana. Può darsi che egli abbia creduto di dover tenere conto delle mutate situazioni politiche, della irreversibile degenerazione della democrazia ateniese, del fallimento dei progetti siracusani. Può anche darsi che le Leggi rispondano alle richieste di programmi legislativi da molte parti rivolte all'Accademia proprio in virtù del prestigio acquisito dalla Repubblica. C'è forse anche l'accresciuta influenza di gruppi pitagorici, e di tendenze oligarchiche tradizionaliste.

Certo è che, pur muovendo da esigenze e da premesse affini, l'orizzonte etico ed educativo delle Leggi appare, a circa tre decenni di distanza, lontanissimo da quello della Repubblica. E la differenza decisiva consiste proprio nell'abbandono di quella idea del Bene, che del primo dialogo aveva formato la chiave di volta.

6. Il Bene e la battaglia della dialettica

Platone introduce l'analisi sul Bene nel libro sesto della Repubblica con l'argomento classico della teoria delle idee. Le cose giuste e belle sono tali — cioè dotate di valore e desiderabili — per la loro relazione con un principio unitario di valore: appunto, l'idea del Bene (506A). In quanto principio di valore, l'idea del Bene costituisce l'orientamento ultimo dell'apragma etico-politico: la sua conoscenza è dunque necessaria per i «custodi» della polis giusta, giacché «deve averla vista chi intende agire saggiamente in privato o in pubblico», costituendo essa la causa di tutto ciò che è bello e giusto (517C).

Il Bene condivide le proprietà di tutte le altre idee: quella di conservare la sua unità (alla maniera di un punto focale) nonostante la relazione con una pluralità di cose buone, che sono tali perché di esso «partecipano»; e quella di costituire un principio oggettivo, autoconsistente, di senso e valore, indipendente dalla mutevolezza delle opinioni sociali e individuali, sottratto all'arbitrio del consenso maggioritario e del gioco delle volontà. Aristotele avrebbe contestato entrambe queste proprietà: se è disperso nelle cose buone, il bene non può avere alcuna unità se non puramente analogica; né è concepibile un bene che sia indipendente dalle finalità espresse nei comportamenti effettivi degli uomini. Per Platone, l'unità e l'autonomia del Bene sono invece caratteri irrinunciabili. Senza questo fondamento, viene meno la possibilità vitale che una sola, e piccola, parte tanto dell'anima quanto della società possa presentarsi come portatrice di un valore universale, e quindi governare in nome dell'io e della

città interi; si sarebbe allora respinti verso il relativismo sofistico, che abbandona alla folla dei desideri e alle maggioranze assembleari la decisione «democratica», cioè arbitraria, di ciò che di volta in volta è 'bene' per l'uomo e la città.

Il principio del valore deve disporre di una verità e di una esistenza autonome, di una oggettiva consistenza tanto epistemologica quanto ontologica. Siamo qui di fronte, come ha scritto Gigon, al «centro della filosofia platonica, l'unità di ontologia ed etica», onde si origina «il sapere che orienta la prassi politica» E siamo anche di fronte alla ricostruzione — a un livello veriginosamente più elevato dal punto di vista teorico — dell'identificazione socratica di virtù e di sapere, smentita dall'analisi psicologica ma riattivata dalla conoscenza filosofica del Bene come fondamento della prassi etico-politica.

Nell'affrontare l'analisi di questo «centro», il linguaggio platonico innalza rapidamente il suo tono, e cresce la sua densità teorica. C'è all'inizio una rinuncia a definire il Bene in se stesso (un'impresa considerata «superiore allo slancio che ora possediamo», 506D-E, ma che incontra anche, come vedremo, un suo non provvisorio ostacolo teorico), compensata dal ricorso alla metafora del sole. Il sole è causa sia dell'esercizio della facoltà della visione, sia della visibilità dei suoi oggetti (507B sgg.); ora, nell'ordine noetico, alla visione corrisponde il pensiero, alle cose viste quelle pensate (508C). L'idea del Bene offre dunque la visibilità, «la verità a ciò che è conosciuto e la potenza conoscitiva a chi conosce, essendo la causa della scienza (episteme) e della verità (aletheia)», ma risulta al tempo stesso «diversa e più bella della conoscenza e della verità» (508E).

Platone deriva qui le prime conseguenze della posizione di un'idea-valore al vertice dei processi e degli oggetti di conoscenza. Il Bene conferisce valore, desiderabilità, agli oggetti della conoscenza (anche se essi non hanno una diretta rilevanza pratica); è dunque anche la condizione di senso dell'intenzione conoscitiva, la ragione soggettiva del desiderio di conoscenza; è, infine e di conseguenza, la condizione di possibilità della verità cui culmina

la conoscenza — anche se, per la sua stessa natura di valore, eccede la dimensione epistemologica, è «più bello» della scienza e della sua verità, che non giungono ad esaurirlo.

Ma il Bene non è soltanto condizione di verità e di scienza. Il sole non offre agli enti di natura solo la visibilità ma anche la generazione (genesis), il venire all'essere, pur non essendo genesis in se stesso. Allo stesso modo, dal Bene vengono agli enti ideali, oggetti di conoscenza, «l'essere (einaì) e l'essenza (ousia)», «pur non essendo il bene ousia, ma sporgendo ancora al di là della ousia per dignità (presbeia) e potenza (dynamis)» (509B).

Si tratta probabilmente del passo più difficile, e sottoposto ai più tormentosi sforzi interpretativi, dell'intera filosofia platonica. Due evidenze vanno subito sottolineate: il Bene è causa dell'esistenza e dell'essenza (cioè di una esistenza determinata e individuata) delle idee, che sono gli enti in cui si articola l'essere secondo Platone; il Bene non si esaurisce però in questo livello ontologico, è ulteriore rispetto ad esso (e dunque non è neppure in senso stretto un'idea). Nessuna di queste due evidenze può essere dimenticata, a costo di travisare radicalmente il pensiero platonico, magari in nome di una risoluzione sistematizzante della sua problematicità.

La prima evidenza rende insostenibile l'interpretazione neokantiana, che tende a fare del Bene una condizione trascendentale di possibilità e valore della conoscenza: questa interpretazione sarebbe possibile solo se le idee fossero puri oggetti di pensiero (noemata), poli dell'intenzionalità conoscitiva, il che è escluso dall'insieme della teoria platonica delle idee, e in particolare dal Parmenide, che assegnano alle idee uno statuto di enti autonomi dal pensiero. Occorre dunque pensare che il Bene sia dotato di una sua peculiare generatività ontologica, anche se questo entra in contraddizione con il carattere fondamentale delle idee, di essere appunto ingenerate. Platone non sembra aver affrontato mai in modo esplicito questo problema, almeno nelle opere scritte. Quanto alle «dottrine non scritte», e all'interpretazione neoplatonica, esse ne danno una soluzione che

sembra però comportare un sacrificio teorico molto pesante. In quanto generativo di essere e di essenza, il Bene viene trasformato — e poi divinizzato — nell'Uno, da cui promanano tanto l'esistenza degli enti quanto la loro determinatezza individuale. Ma trasformare un principio di valore, come il Bene, in un principio di esistenza e di unità degli enti ha senso solo se si attribuisce un valore all'essere in quanto tale, cioè solo se l'esistenza e l'essenza sono immediatamente valorizzate. E questo non solo è estraneo all'orizzonte della Repubblica, ma decisamente contraddittorio rispetto al suo senso e alla sua intenzione di fondo.

Una via diversa, ma per certi aspetti convergente, è percorsa dall'interpretazione ontologica contemporanea (una convergenza che non sorprende, viste le sue origini hegeliane, e l'influenza che il neoplatonismo ha esercitato su Hegel).

Scrivono Heidegger: «Il 'bene' accorda l'apparire dell'evidente in cui ciò che è presente sussiste in ciò che lo costituisce. Mediante questo accordare l'essente è mantenuto e 'salvato' nell'Essere». Gadamer si muove più analiticamente sulla stessa linea quando legge la teoria del Bene nella Repubblica come l'espressione poetica, metaforica, di ciò che avrebbe trovato una sua prima concettualizzazione filosofica nel Filebo, poi continuata e compiuta da Aristotele nell'Etica nicomachea. Nel Filebo il Bene viene concepito come la struttura immanente d'ordine e di unità dei soli enti che effettivamente esistono, quelli che appartengono al genere «misto», cioè al piano della realtà empirica. Con un linguaggio esplicitamente hegeliano, Gadamer riconosce nel Bene così concepito la natura del «triplice ordine dell'essere: l'anima lo Stato il mondo». Non è questo il luogo per discutere l'interpretazione gadameriana del Filebo, né la continuità istituita fra questo dialogo e Aristotele. Esse comportano comunque una doppia e inaccettabile riduzione: sul piano storico, quella del platonismo della Repubblica all'orizzonte aristotelico dell'Etica nicomachea (che invece si costituisce in polemica aperta contro il primo); sul piano teorico, la riduzione del bene all'essere, cioè, di nuovo, la valorizzazione dell'esistenza e dell'essenza in quanto tali.

Occorre allora tornare alla seconda delle evidenze che si sono rilevate nel passo della Repubblica: l'ulteriorità del Bene rispetto al piano dell'essere, in cui sono collocate le idee1essenze (ousiai). Sito al di là (epekeina) di questo piano, il Bene Io eccede per «potenza» (dynamis); in questa posizione, esso è «principio», e anche «potere» (secondo la doppia valenza del termine arche) rispetto all'intero campo dell'essere (511B).

Ne derivano alcune conseguenze di grande rilievo. In primo luogo, il bene non è conoscibile nella forma epistemica della definizione, perché questa è definizione d'essenza mentre il bene non è ousia; la sua conoscenza richiederà dunque, come vedremo, procedure e facoltà diverse da quelle richieste, ad esempio, dagli oggetti ideali delle scienze matematiche. In secondo luogo, il fatto che il Bene — principio e fondamento di valore — ecceda il piano dell'essere, comporta una radicale devalorizzazione degli enti. Il valore viene in questo modo disgiunto dall'esistente, e dalle sue forme di conoscenza. Porsi filosoficamente dal punto di vista del Bene significherà allora assumere un punto di vista critico sia rispetto al senso delle scienze, sia rispetto ad ogni 'stato del mondo' esistente, ad ogni realtà data. Il punto di vista del Bene comporta la consapevolezza dell'ulteriorità del valore, della non esauribilità del telos nell'esistente. Il Bene costituisce così una finalità progettuale tanto inesauribile quanto imperativa perché esso rappresenta il potere di valorizzazione di ogni oggetto, azione e conoscenza.

Ma come porsi dal punto di vista del Bene, se per la sua aporia costitutiva esso esula dall'essere e se ne allontana nell'indefinitività? La risposta platonica a questo problema contribuisce a chiarire, sia pure indirettamente, gli enigmi del Bene. La ragione lo può, non definire, ma «afferrare» (aptesthai), grazie a un'altra «potenza» (dynamis), quella della dialettica (511B). In prima istanza, questa «potenza» della dialettica sembra esercitarsi con un atto intuitivo, la visione diretta e immediata del Bene da parte del pensiero filosofico (nous). Ma questo è solo un aspetto, o il culmine, dell'impresa dialettica. Essa comporta innanzitutto una «battaglia» per «determinare il Bene»

(diorisasthai: il termine vale anche «rimuovere», «bandire») escludendolo (aphelon: anche «separandolo», «togliendolo via») da tutte le altre cose, in modo da conoscere sia il «Bene in se stesso» sia «quanto altro c'è di bene», perché valorizzato dal primo (534B-C). In questo passo decisivo la dialettica si configura essenzialmente come una potenza critico-negativa, che isola il Bene mettendo con ciò stesso in dubbio il valore di ciò cui esso risulta estraneo, dei saperi e dei modi di esistenza che vengono privati di Bene. Chi non esercita la dialettica resta prigioniero dell'esistente, «passa la vita in sogno e torpore» (534C), si accontenta di verità parziali e infondate nel loro senso come quelle del sapere matematico (533B-C).

La critica dialettica ha però anche un versante positivo. Essa è in grado di comprendere gli aspetti di valore derivati dal Bene. Si rende ragione, ed è capace di «render ragione» (logon didonai) dell'essenza di ogni cosa (534B); dal punto di vista dei saperi, questo significa la capacità di comprendere il loro senso etico-politico, la loro utilità sociale, il loro valore potenziale, che non risulta disponibile ai rispettivi specialisti. La «battaglia» dialettica, con il suo doppio uso del Bene, critico e fondativo, assume infatti una valenza etica ed una politica. La prima comporta la capacità di operare la definitiva conversione dell'anima dal coin-v0lgjrnento nell'esistente empirico verso il valore: essa «trae e uida in alto l'occhio dell'anima, realmente sepolto in una barbarica melma» (533D). La seconda non consente all'anima di arrestarsi alla contemplazione della perfetta trascendenza del valore e del fine, ma li trasforma in imperativi pratici. Il dialettico non può «abitare ancora da vivo nelle isole dei Beati», egli deve piuttosto, forte della visione del fine, scendere nella «caverna» empirica, mondana, dove vivono gli altri uomini (tutti gli uomini), «partecipare alle fatiche e agli onori» del loro mondo (519C-D); deve assumere, infine, il peso del governo di questo mondo della «caverna» per farne la città bella, giusta e felice che il Bene indica, anche se non vi sarà mai del tutto compiuto.

La dialettica si pone così in Platone nel punto di contatto fra la teoria e la prassi, costituendo l'aspetto efficace della teoria e insieme il livello di consapevolezza teorica della prassi. Non è sorprendente che Aristotele, nel quadro di una strategia volta a rescindere questo nesso, deciderà di indebolire il ruolo della dialettica fino a ridurla ad una tecnica argomentativa affine alla retorica ed estranea al pensiero teorico forte.

In Platone, invece, la dialettica resta in prossimità del principio e fondamento etico-ontologico, il Bene. Non solo perché questo costituisce il suo oggetto proprio e il suo specifico punto di vista. La distanza ontologica del Bene rende necessario che la sua «potenza generativa» sia raccolta e continuata dalla «potenza» della dialettica, nella sua «battaglia» critica e progettuale. La dialettica filosofica sembra potersi assumere il compito ambizioso di vicariare l'assenza del Bene dal mondo, di prepararne l'avvento. Allo stesso modo, il potere dei filosofi sulla città può tenere il posto del «potere» del Bene, surrogare un principio di valore che è stato «messo al bando» da ogni forma dell'esistente ma al quale è possibile approssimarsi, come buoni pittori consapevoli dell'impossibilità di riprodurre la perfezione del loro modello, ma non disposti a distogliere gli occhi da esso.

In questo modo, l'eccedenza del Bene sull'essere fonda insieme la finalità della città giusta — perché nessuna città può esserlo se non ispirata ad esso —, e la consapevolezza che questo progetto non potrà mai venire del tutto compiuto.

7. Promesse di felicità

Essere giusti rappresenta per Platone un impegno duro e complesso. È necessario lavorare sulla propria interiorità, per assicurare nell'anima il dominio della razionalità su passioni e desideri, e operare un'adeguata conversione dell'energia erotica. Occorre inoltre sforzarsi di conquistare la conoscenza del Bene e ispirarsi ad esso per fondare la città giusta. Infine, bisognerà

governare questa città, o, se non se ne è intellettualmente e moralmente capaci, accettare di buon grado il governo di chi lo merita.

Ma perché — chiedevano provocatoriamente Glaucone e Adimanto all'inizio del libro secondo — si dovrebbe voler essere giusti? Che cosa rende la giustizia desiderabile, e meritevole di un impegno così grande? Platone offre a questa domanda una pluralità di risposte, forse persino eccessiva.

La prima è che «la giustizia in sé è bene supremo per l'anima in se stessa» (612B). Salute e armonia dell'anima, la giustizia è per l'individuo tanto desiderabile quanto salute e bellezza lo sono per il corpo. Questa risposta può sembrare sufficiente e definitiva. Di fatto, però, Platone la rafforza con tutta una serie di promesse di felicità e di ricompense, in questo e nell'altro mondo, che si accompagnano alla giustizia e la premiano. In queste promesse si può certo vedere un nobile dispositivo retorico, dislocato a più livelli, mirante a convincere della desiderabilità della giustizia uomini di diverso orientamento intellettuale, di diverse opinioni morali, che vanno dalla religione popolare fino alla cultura più raffinata. Promesse in vita, dunque. Ai semplici si garantisce che, nonostante le apparenze, i giusti vivono meglio e sono più felici degli ingiusti (352D), perché a essi toccherà prima o poi il favore degli dèi: l'ingiusto può ottenere qualche successo, ma alla fine, da vecchio, il giusto si vedrà ricompensato della sua condotta buona, mentre l'ingiusto in qualche modo pagherà il fio della sua malvagità (612E-613D).

Agli uomini colti e raffinati si promettono i piaceri della vera filosofia, della vita intellettuale: essa fa sì che «tutta l'anima goda i propri piaceri, i migliori e più veri» (586E sg.), i soli «piaceri puri» che non nascono da una cessazione del dolore. Questo edonismo della ragione, per la quale i filosofi sembrano abitare già da vivi nelle paradisiache Isole dei Beati, anticipa l'elogio della filosofica che Aristotele avrebbe sviluppato nel libro X dell'Etica nicomachea. Ma esso non basta ancora, o non basta per tutti- La più forte delle promesse platoniche, quella cui è delegato il

maggior potere persuasivo, riguarda la vita eterna dell'anima, della quale viene ovviamente ribadita l'immortalità (608C-D).

Il libro decimo della Repubblica fa largo spazio al racconto di un revenant d'oltretomba, Er, il quale racconta di «godimenti celesti e visioni di straordinaria bellezza» che colà spettano alle anime dei giusti, e dei tremendi castighi che toccano agli ingiusti: si tratta di premi e punizioni valutabili nella misura del decuplo dei meriti o delle colpe che hanno contraddistinto la vita terrena (615A-B).

Il racconto di Er ha una doppia funzione retorica. La prima, e più visibile, è ovviamente di persuadere alla giustizia con l'evocazione dei premi e delle punizioni che spettano alle anime nell'altra vita. Ma queste tornano, dopo il periodo stabilito, nuovamente a incarnarsi, scegliendo la forma di vita terrena che esse preferiscono, accompagnate da questo ammonimento: «non sarà un dèmone a scegliervi la sorte, ma sarete voi a scegliervi il dèmone [...]. La virtù non ha padrone [...], la responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile» (617E). A questo secondo, e più raffinato livello, il «mito» significa che ognuno è responsabile della sua vita (Edipo non può lamentarsi d'essere dysdai-mon, perché solo sua è stata la scelta), che la virtù è libera, e noi dunque premiamo o puniamo noi stessi con la scelta di vita che abbiamo operata.

Molte promesse di felicità per il giusto, dunque, e, si era detto, persino troppe. Non si tratta forse soltanto dell'ansia platonica di avere argomenti persuasivi adatti a ogni tipo di uomo (come pure suggerisce la teoria della retorica tracciata nel Fedro). La molteplicità delle promesse corrisponde anche, probabilmente, alla dinamica interna del pensiero platonico, a una sua inquietudine costitutiva. Gli spostamenti progressivi della felicità appaiono in effetti legati alla mobile dialettica del suo destinatario, l'anima, e alla sua radicale insoddisfazione.

L'individuo da solo, senza la polis, non può essere giusto né felice: non lo può essere l'uomo comune, perché manca chi lo governi e lo guidi con l'educazione, e non lo può essere neppure

150 il filosofo, costretto a oscillare fra la corruzione imposta dal ciale e una sterile e vana autodifesa nell'isolamento. La felicità^{o~} spostata allora nella città giusta; ma essa, oltre che di difficile realizzazione, non potrà mai essere perfetta su questa terra, vista la distanza del Bene e del «cielo» in cui è sito il suo modello corripuito. In quanto legata alla città, la felicità si colloca nel remoto passato, e nell'altrettanto remoto futuro della sua eventuale esistenza. Ma in quanto la «bella città» è anch'essa insufficiente, è inevitabile che la spinta dell'anima non si disponga nell'asse temporale (passato1futuro) ma urga piuttosto verso l'alto, verso il «cielo», come unico luogo possibile della sua felicità. La circolarità alto1basso, cielo1terra, più volte raffigurata nei «miti» platonici (dalla «caverna» e dal racconto di Er nella Repubblica fino alla «biga alata» del Fedro), non è dunque soltanto un dispositivo retorico. Essa esprime piuttosto la mobilità propria dell'anima, e appare così una diretta conseguenza della scelta platonica di fare di essa il «vero io», il luogo della giustizia e il soggetto della felicità.

8. Il tempo e lo spazio: la dialettica del platonismo e le sue eredità C'è nel pensiero di Platone una tensione interna, che ne avrebbe segnata l'intera eredità. Al disordine dell'esistente, dell'empirico, della realtà data, Platone oppone costantemente un principio trascendente d'ordine e di valore, il cui modello è reperibile nella trasparenza e nella stabilità di senso delle forme ideali, in primo luogo geometriche. La prospettiva di un mondo di forme ideali genera immediatamente, nei riguardi dell'esistente, un atteggiamento critico, delegittimante; essa rinvia a un orizzonte normativo di possibilità valorizzate, ed è dunque produttiva di intenzionalità progettuale, e anche (in questo senso) utopica. Ma il modello delle forme ideali di tipo geometrico, visibili e ordinate in una spazialità discreta, è statico, passivo nella sua immobilità; alternativo all'esistente, esso appare tuttavia non traducibile nel continuo temporale e nel suo disordine. È difficile pensare in questo quadro a un 'senso della storia' perché la storia appartiene a un ambito di esistenza che è privo di senso, e appunto di ordine.

Platone tuttavia non può e non intende rinunciare alla carica normativa e progettuale implicita nell'orizzonte di possibilità costituito da un mondo di forme ideali. Egli individua dunque, a ogni livello, tutta una serie di principi capaci di movimento e di efficacia, di quella *dynamis* sulla quale abbiamo più volte insistito. Basti pensare, a livello cosmogonico, alla figura del Demiurgo nel *Timeo*; e, per quanto ci interessa più da vicino, al ruolo assegnato al Bene, all'anima, all'eros, alla dialettica. Ma il quadro spaziale in cui il movimento viene pensato, e la stessa dinamica interna dei suoi agenti (l'anima in primo luogo) tendono continuamente a trasformare la sequenza temporale prima1 poi, in cui si costituirebbe il pensiero della storia, nella polarità spaziale alto1basso, dove al primo termine spettano ordine e valore, al secondo disordine e privazione di senso. Così il continuum temporale tende ogni volta a trasformarsi nella vicenda di una decadenza, di una degenerazione dal prima1alto al poi1 basso: questo accade, nel libro terzo della *Repubblica*, per il passaggio dalla città semplice e sana delle origini alla città gonfia e malata del presente; così accade, soprattutto, nel libro ottavo, per la decadenza inevitabile — a causa della temporalità disordinata in cui è immersa — della costituzione perfetta, con la conseguente comparsa di forme politiche via via più degenerate.

Se è possibile arrestare il processo degenerativo e invertirne il senso, il nuovo processo risulterà orientato non tanto verso un 'poi' temporale — un possibile senso della storia — quanto verso un 'alto' del valore. Il futuro del progetto tende a sfuggire al tempo per situarsi ogni volta nel «cielo» del Bene e dell'anima (il cui fine diventa allora «eguagliarsi a dio»). Il modello geometrico, e la sua espansione ontologica, producono un ulteriore effetto strutturale. Essi privilegiano, in ogni ambito, l'unità, come principio d'ordine e di valore, rispetto alla pluralità: la polarità Uno-1molti tende così a sovrapporsi a quella alto1basso. Questa prospettiva premerà, oltre la *Repubblica*, nella direzione di una sostituzione del Bene da parte dell'Uno come origine trascendente di valore; l'intera formazione del mondo potrà allora venir pensata come una decadenza continua

dall'Uno al molteplice. Per quanto riguarda l'etica, questo spostamento avrà conseguenze importanti. Se l'Uno è pensato (in luogo del Bene) come il generatore dell'essere degli enti e come la garanzia di quel tanto di ordine — cioè di identità unitaria e di stabilità — che loro spett pur nel disordine della molteplicità e del tempo, il valore degli enti consiste allora nella loro partecipazione all'essere, nella loro 'dotazione' di essere, di identità e stabilità. L'etica ne risulta in teramante schiacciata sull'ontologia, nascosta dentro di essa. Con una rotazione completa, il principio di valore, che, pensato come Bene, offriva un punto di vista critico dell'esistente, diventa ora, pensato come Uno, il fondamento dell'esistente in quanto tale. A dire il vero, il platonismo ha sempre offerto resistenza a questa trasformazione, cominciata con Aristotele, e compiutasi nel pensiero ontologico moderno e contemporaneo. Ma essa può trovare le sue ragioni in un ordine teorico che non è estraneo al platonismo, come hanno messo in luce gli studiosi della scuola di Tubingen, e Kràmer in particolare, sui quali del resto hanno esercitato una notevole influenza tanto gli esiti neoplatonici dal platonismo, quanto la filosofia ontologica di Heidegger.

Più vicina alla dinamica interna del platonismo è un'altra trasformazione, di senso diverso seppure a volte convergente. La riduzione del Bene all'Uno, del principio di valore al principio d'essere, ha potuto venir pensata in modo teologico, assegnando al Bene-Uno il carattere di una divinità, sia pure impersonale. Si tratta, com'è chiaro, dell'esito tipico del neoplatonismo antico, e anche dei suoi proseguimenti medievali e rinascimentali. La trascendenza divina impedisce qui la compiuta valorizzazione dell'esistente che è propria della prospettiva ontologica. Tuttavia, anche in questo caso, l'etica viene interamente ripensata nelle forme del linguaggio religioso e teologico, il suo orizzonte cessa del tutto di essere quello storico per diventare definitivamente «celeste»: tutto questo è naturalmente ben presente in Platone, ma non esaurisce Platone. Per altre vie, del resto, la tradizione teologica e quella ontologica tenderanno in più momenti a

incontrarsi e a saldarsi, secondo uno sforzo che è tipico (anche se mai del tutto compiuto) della scolastica medievale e moderna.

Più in generale, si può dire che la tradizione successiva non ha cessato di lavorare sui nessi connettivi della sintesi platonica, vista come eccessivamente ambiziosa e perciò teoricamente insoddisfacente: si è identificato ciò che là era differenziato, si è separato e disaggregato ciò che là doveva restare sia pur problematicamente unito. Il primo decisivo passo in questa direzione è toccato naturalmente ad Aristotele. Egli avrebbe intanto sancito la giunzione di teoria e prassi, l'incompatibilità fra vita filosofi e vita politica; e avrebbe parimenti negato sia la possibilità sia la desiderabilità di una rifondazione etico-sociale orientata dal Bene. Aristotele dichiara senza incertezza che il progetto della Repubblica è tanto impossibile (*adynatos*) quanto assurdo (*ato-pos*, letteralmente «incollocabile») (Poi. 1261a14, 1262a32-37). La Repubblica viene così per la prima volta relegata nella condizione di un'utopia intesa come «Stato sulle nuvole», e per giunta neppure molto auspicabile.

Di qui inizia una lunga storia di scissioni operate nel tessuto unitario del pensiero platonico. Esse cominciano già con la forma della scrittura, che sposta l'unità del dialogo, costituita dalla relazione fra i personaggi del teatro filosofico, nell'isolamento 'monografico' e sistematico del trattato. Interpretando Platone, il trattato ne scioglie ambiguità e tensioni, le normalizza secondo l'ordine delle discipline, alla luce del quale le sue ambizioni sintetiche non possono apparire se non confusive. Si tornerà poi a pensare ad una opposizione radicale fra anima e corpo, e fra anima e città, da cui l'anima risulterà del tutto depoliticizzata (Plotino sognerà invero di fondare, con l'aiuto dell'imperatore, una sua «Platonopoli», ma si tratterà di una città destinata ai soli filosofi, piuttosto un monastero dunque, o un asilo, che l'articolata polis platonica). Eppure, nonostante queste e altre trasformazioni e scissioni, il platonismo e la sua etica continueranno ad esercitare, tanto nell'antichità quanto nel Medioevo e nel Rinascimento, una

loro influenza peculiare, a far proliferare i loro inconfondibili umori.

Il platonismo non ha cessato di svalORIZZARE l'ordine esistente (nel tempo, nell'uomo, nel mondo), e di far valere la sua istanza di un ordine nuovo e ulteriore, dovunque poi questo potesse venir collocato. Ed ha continuato a venir accompagnato dal bisogno, a volte intemperante, di efficacia demiurgica, trasformativa, tanto dell'anima e della società quanto della natura: di qui la sua spinta verso la palingenesi della conversione spirituale, e le sue frequentazioni dell'utopia e della magia. Il bisogno di efficacia e la convinzione della possibilità di trasformazione restarono tanto più strettamente legati al platonismo quanto più risultava evidente un altro carattere che lo distingueva fin dall'inizio, il suo artificialismo: l'idea cioè che tanto il mondo quanto società e l'anima fossero prodotti di una tecnica (volta a volta demiurgica, politica, dialettica), quindi sempre di nuovo riplasmabili da simili tecniche dotate di adeguata potenza.

Da questo punto di vista, l'ispirazione platonica agisce senza dubbio nella modernità delle grandi rivoluzioni. Ma qui, quasi paradossalmente, il platonismo incontra anche l'opposizione più dura, la crisi più profonda. Esso risulta infatti estraneo tanto alle ideologie liberal-democratiche, quanto a quelle storicistico-progressiste che dominano le rivoluzioni del moderno. Alle prime, appare intollerabile il suo sacrificio dell'individuo di fronte alla collettività e allo Stato; per le seconde, è inaccettabile il suo rifiuto di riconoscere un senso intrinsecamente positivo alla dialettica della storia, al «corso del mondo», il suo idealismo rivolto verso l'alto dei cieli. La prima metà del Novecento ha radicalizzato questo atteggiamento nei confronti di Platone. Si è avuto un Platone «comunista» (in virtù della sua critica della privatizzazione) oppure totalitario e «fascista» (per il predominio dello Stato, e gli aspetti arcaizzanti ed oligarchici del suo pensiero politico). I tentativi di «difesa di Platone» ne hanno accentuato, per uscire da questa stretta, il carattere apolitico o impolitico, l'interesse prevalente per la moralità individuale che solo per un

equivoco interpretativo, per un'intenzione ironica, o magari per un'ingenuità filosofica ha potuto assumere un aspetto politico, in ogni caso improprio.

Ridotta all'individuo e al suo rapporto con il valore, o con l'assenza del valore, l'etica platonica ha potuto così ricevere un'interpretazione neokantiana (che pone l'accento sul carattere trascendentale, regolativo delle idee e del bene), oppure esistenzialistica (con l'insistenza sulla finitudine e la progettualità del soggetto morale). Ma, più in generale, lo spettro delle interpretazioni si è allargato fino al punto da riconoscere, da un lato, la preminenza assoluta dell'aspetto etico-politico nel pensiero platonico, e a cancellarlo, dall'altro, dietro la struttura di una metafisica dominata dall'ontologia e dalla teologia.

Questa efficacia permanente, congiunta a un gioco di interpretazioni alternative e persino paradossalmente contraddittorie, dice molto sul carattere originario del platonismo, sull'impossibilità di chiuderlo in una versione vera e definitiva. Esso somiglia piuttosto alla sua idea del Bene, che per la sua potenza sintetica e per la sua eccedenza non è mai positivamente definibile ma non per questo cessa di stimolare il lavoro teorico e l'intenzione etica. Lo sforzo di istituire rapporti tra ciò che è separato, di introdurre tensioni in ciò che sembra unito, rende il platonismo sin dalle origini ambiguo e polisemico, non suscettibile di una definizione univoca, benché dotato di uno stile unitario e inconfondibile. Forse proprio per questo, fra tutte le tradizioni antiche quella platonica è stata probabilmente, per la filosofia, per l'etica e per la politica, la più stimolante, la più capace di sfide intellettuali.

Nota

Platone nacque ad Atene nel 428/17, in una nobile famiglia, che faceva risalire le sue origini a Solone ed era imparentata con Crizia. La vita di Platone è segnata, oltre che dal fallimento del colpo di Stato di Crizia (404) e dal processo di Socrate (399), da tre viaggi in Sicilia (388, 367, 361), in parte ispirati da Dionisio il giovane, tiranno siracusano legato all'Accademia. La fondazione della stessa Accademia (che era insieme una scuola di studi filosofico-scientifici e una società con finalità etico-politiche) risale probabilmente agli anni immediatamente successivi al primo viaggio in Sicilia. La Repubblica appartiene al periodo centrale della produzione letteraria di Platone, e fu composta nel decennio fra il 379 e il 370 (il primo libro può esser stato scritto in precedenza, e in forma autonoma). Platone morì ad Atene nel 347; fra i suoi allievi erano Aristotele e l'astronomo Eudosso, ma a succedergli alla guida dell'Accademia nel IV secolo furono Speusippo e Senocrate.

L'edizione standard delle opere di Platone è quella oxoniense di J. Burnet (I edizione 1907). Fra le buone traduzioni italiane complete delle opere di Platone si può citare quella dell'editore Laterza (I edizione 1966).

Un'introduzione in qualche modo classica alla Repubblica è quella di A. Diès nell'edizione Belles Lettres, Paris 1965.

Per una messa a punto dei maggiori problemi relativi all'interpretazione del pensiero platonico, è oggi indispensabile l'aggiornamento di M. Isnardi Parente a E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte III, vol. III 1-2, Firenze 1974. Per una sintesi più agile si veda F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1978.

Per quanto riguarda i problemi di autenticità dei maggiori scritti platonici, sembra ormai sicura quella della Lettera VII, un testo di grande importanza autobiografica sotto l'aspetto sia politico sia filosofico (cfr. M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970). Va invece sottolineato che

non può ritenersi definitivamente risolta la questione dell'autenticità delle Leggi, che furono edite, pubblicate (e forse anche almeno in parte redatte) da un allievo di Platone con tendenza pitagorizzante, Filippo di Opunte.

Le 'dottrine non scritte' di Platone (espresse soprattutto in una celebre lezione 'sul Bene'), sono state ricostruite dagli studiosi della scuola di Tübingen, Krämer e Gaiser, sulla base di testimonianze posteriori offerte da Aristotele e dai commentatori antichi..

La citazione di Hegel è da Lezioni di storia della filosofia, trad. it. voi. II, p. 266; quella di M. Heidegger da La dottrina di Platone sulla verità, trad. it., Torino 1975, p. 62.

Bibliografia

Fra le opere generali già citate, si vedano soprattutto quelle di Adkins, La morale; Dodds, I Greci e l'irrazionale; Guthrie, History, vol. IV; Nussbaum, Fragility; Viano, Selva.

Nell'ambito dell'immensa bibliografia sul pensiero etico di Platone, si sono tenute presenti in particolare le opere seguenti: T.J. Andersson, Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic, Göteborg 1971; J. Annas, An Introduction to Plato's Republic, Oxford 1981; J.F.M. Arends, Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons «Staat», Leiden 1988; L. Bertelli, L'utopia greca, in L. Firpo (a cura di), Storia delle idee politiche economiche sociali, vol. I, Torino 1982 (pp. 463-581); Y. Brès, La psychologie de Platon, Paris 1968; L. Brisson, Platon, les mots et les mythes, Paris 1982; G. Cambiano, Platone e le tecniche, Torino 1972; J. Chanteur, Platon, le désir et la cité, Paris 1980; F.M. Cornford, Plato's Cosmology, London 1937; Id., The Doctrine of Eros in Plato's Symposium, in G. Vlastos (a cura di), Plato, vol. II, New York 1971 (pp. 119-31); M. Detienne, L'invenzione della mitologia, trad. it., Torino 1983; M. Foucault, L'uso dei piaceri,

trad. it., Milano 1984; P. Friedländer, Plato (19542), trad. ingl., New York 1958; K. von Fritz, Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968; H.G. Gadamer, L'idea del bene tra Platone e Aristotele (1978), trad. it. in Studi Platonici, vol. II, Casale Monferrato 1984 (pp. 151-249); Id., L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca, trad. it., Napoli 1988; K. Gaiser, Platon und die Geschichte, Stuttgart 1961; Id., Piatons Ungeschriebene Lehre, Stuttgart 19682; Id., Platone come scrittore filosofico, trad. it., Napoli 1984; Id., La metafisica della storia in Platone, trad. it., Milano 1988; S. Gastaldi, Educazione e consenso nelle leggi di Platone, «Rivista di storia della filosofia» 3, 1984 (pp. 419-52); 1 esse e retorica. Iproemi delle Leggi di Platone, «Quaderni di Sto-1 ria» 20, 1984 (pp. 69-109); Gigon Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, «Museum °Helveticum», 30, 1973 (pp. 65-87, 144- 165); ? gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Piatons «Staat», Zürich-München 1976; X Gould, Platonic Love, Westport 19812; A W. Gouldner, Enter Plato, London 1967; j' Irwin, Plato's Moral Theory, Oxford 1977; M Isnardi Parente, Socrate e Platone, in L. Firpo (a cura di), Storia, cit., vol. I (pp. 225-89); W. Jaeger, Paideia, voll. II-III (1954-52), trad, it., Firenze 1956; C..

Jermann, Philosophie und Politik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; H Joly, Le renversement platonicien. Logos episteme polis, Paris 19855; C.H. Kahn, Plato on the Unity of Virtues, in W.H. Werkmeister (a cura di), Facets of Plato's Philosophy, Assen-Amsterdam 1976 (pp. 21-39); H.J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959; Id., Epekeina tes ousias, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 51, 1969 (pp. 1-30); Id., Platone e i fondamenti della metafisica, trad, it., Milano 1982; H. Kuhn, The True Tragedy: on the relationship between Greek Tragedy and Plato, «Harvard Studies in Class. Philol.», 52, 1941 (pp. 1-40), 53, 1942 (pp. 37-88); D..

Lanza, La critica aristotelica a Platone e i due piani della Politica, «Athenaeum», 1971 (pp. 355-92); J. Luccioni, La pensée politique de Platon, Paris 1958; C. Quarta, L'utopia platonica,

Milano 1985; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1986; P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1968; J.M. Rist, *Human Value*, Leiden 1982; L. Robin, *Platone* (1935), trad. it., Milano 1971; T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1969; S. Rosen, *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York-London 1988; M.M. Sassi, *Natura e storia in Platone*, «*Histoire de l'historiographie*» 9, 1986 (pp. 104- 28); L. Sichirillo, *Storicità della dialettica antica*, Padova 1966; G. Sissa, *La loi dans les âmes*, «*Le temps de la réflexion*», 6, 1985 (pp.

49-72); J. Stenzel, *Platone educatore*, (19612), trad. it., Bari 1966; T.A. Szlezak, *Platone e la scrittura della filosofia*, trad. it., Milano 1988; M. Vegetti, *La medicina in Platone*, III, «*Rivista critica di storia della filosofia*», 3, 1968 (pp. 251- 67); Id., *71 coltello e lo stilo*, Milano 1987; Id., *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in *iu Détienne* (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, trad. it., Roma R ' 1989 (pp. 201-27);.

P. Veyne, *Critica di una sistemazione. Le Leggi di Platone e la reah* «*Aut Aut*» 195-6, 1983 (pp. 43- 74); P. Vidal-Naquet, *La soci  t   platonicienne des dialogues*, in *Aux Orisi n  s de l'h  ll  nisme*, Paris 1984 (pp. 273-93);.

s Id., *Il cacciatore nero*, trad. it., Roma 1988; G. Vlastos, *Slavery in Plato's Thought*, in M.I. Finley (a cura di), *sia-very in Classical Antiquity*, Cambridge 1960 (pp. 133-49); Id., *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, in H.F. North (a cura di), *Interpretations of Plato*, Leiden 1977 (pp' i. 40); Id., *Justice and Happiness in the Republic*, in G. Vlastos (a cura di) *Plato*, cit. (pp. 66-95); W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982; B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (a cura di), *Exegesis and Argument*, Assen 1973 (pp. 196-206).

Si indicano qui alcune opere importanti per la discussione sulla tradizione del platonismo nell'antichit   e nella cultura contemporanea: R. Bambrough (a cura di), *Piato, Popper and*

Politics, Cambridge- New York 1967; W. Beierwaltes, Platonismo e idealismo, trad. it., Bologna 1986; G.. Cambiano, il ritorno degli antichi, Roma-Bari 1988; E. Cassirer, 11 mito dello stato (19602), trad. it., Milano 19712; V. Goldschmidt, Platonisme et pensée contemporaine, Paris 1970; V. Höhle, Wahrheit und Geschichte, Stuttgart-Bad Cannstadt 1984; A. Koyré, Introduzione alla lettura di Platone, trad. it., Firenze 1956; H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964; M. Isnardi Parente, Rileggendo il Platon di U. von Wilamowitz-Moellendorf, «Annali Scuola Norm. Sup. Pisa», 3, 1973 (pp. 147-167); Id., La Repubblica di Platone in Germania nel secolo di Marx, «Belfagor», 37, 1982 (pp. 617-32); R.B. Levinson, In Defence of Plato, Cambridge (Mass.) 1953; P. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 19683; P. Natorp, Platos Ideenlehre, Leipzig 1921; K.R. Popper, La società aperta e i suoi nemici (19665), trad. it., vol. I, Roma 1973; L. Strauss, The City and the Man, Chicago 1964; J.-L. Vieillard Baron, Platon et l'idéalisme allemand, Paris 1979; H..

Wissmann, Modus interpretanda Analyse comparée des études platoniciennes en France et en Allemagne au 19ème siècle, in M. BollackH. Wissmann (a cura di), Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, II, Göttingen 1983 (pp. 490-513); A. Zadro, Platone nel Novecento, Roma-Bari 1987.

Capitolo sesto

Ricomposizione senza conflitto: l'etica di Aristotele fra società e natura

1. L'autonomia della filosofia pratica e la delimitazione epistemologica dell'etica

Si è potuta giustamente definire l'opera di Aristotele come «un grandioso tentativo di disinnescare le micce del platonismo» (Cambiano): ed è naturale che questo tentativo si sia esercitato con il maggiore impegno sul terreno più esposto al loro potenziale esplosivo, quello etico, e nell'opera che appunto del pensiero etico di Aristotele costituisce il maggiore monumento, l'etica nicomachea.

Qui Aristotele lavora non soltanto, e non tanto, alla discussione critica delle singole tesi e definizioni platoniche, che anzi vengono spesso recuperate pressoché intatte nei loro contenuti concettuali, come materiali utili per un riuso teorico. Il suo problema principale è piuttosto quello di rescindere, o meglio di indebolire progressivamente, i nessi che collegavano quelle tesi e quelle definizioni in una unità di senso; di rendere disponibili quei materiali disaggregandone le strutture portanti originarie. In campo etico, ciò che andava innanzitutto scisso o allentato era il vincolo costitutivo fra sapere teorico, pensiero morale e prassi politica; la struttura da disaggregare era quella centrale del platonismo, con la sua unificazione tra ontologia, orizzonte dei valori e senso dell'utopia.

In questa direzione, il lavoro critico di Aristotele si svolge secondo due linee principali: più direttamente attraverso la

confutazione dell'idea del Bene, che dell'unificazione platonica aveva costituito il fulcro; più indirettamente, ma ancor più significativamente, attraverso l'analisi epistemologica dello statuto della filosofia pratica — cioè del sapere etico-politico —, nelle sue condizioni di possibilità, nelle sue demarcazioni sia rispetto alla teoria sia rispetto alla prassi immediata, nei metodi che gli consentono una specifica validità. Questo secondo approccio — Cfr. me è tipico della filosofia aristotelica — risulta non solo capace di potenti effetti critici, ma anche di straordinari risultati costruttivi, e in primo luogo di quella fondazione dell'autonomia del sapere pratico in cui spesso si è ravvisato uno degli esiti più moderni del pensiero di Aristotele, quasi una sorprendente anticipazione di Kant da parte di un autore per ogni altro verso così lontano dal kantismo.

Questa fondazione — e con essa l'attacco all'orizzonte unificato del platonismo — prende le mosse dal rapporto che connette necessariamente lo statuto ontologico dell'oggetto e quello epistemologico del sapere ad esso relativo: a diversi ambiti di realtà corrispondono diverse forme di sapere. È proprio dell'uomo colto, cioè formato da un'adeguata paideia epistemologica (quella degli Analitici e della Metafisica), scrive Aristotele, il cercare in ogni forma di sapere quel grado di «rigore» (akribes) che è consentito dalla «natura della cosa» su cui esso verte (EN I 1 1094M2 sgg.); epistemologicamente 'incolto' sarà qui dunque soprattutto il platonico nella sua intemperante ricerca di unificazione ad ogni costo.

Ora, il campo del bene, del bello e del giusto, sul quale indaga il sapere etico-politico, presenta un tal grado di variabilità e di instabilità da non consentire altro approccio alla verità se non per approssimazione (pachylos) e per grandi linee (typoi). La praxis umana, nella sua intrinseca contingenza, non presenta affatto quei caratteri di immutabile necessità che sono propri degli oggetti dei saperi teorici più rigorosi, come la teologia e la matematica. Essa non ha neppure quella costante regolarità, quel ripetersi «per lo più» di eventi non necessari ma pure

relativamente stabili come quelli su cui verte la «fisica», o teoria della natura. Qui l'instabilità sfiora la vera e propria indeterminatezza (aoriston), e altrettanto «indeterminato» e flessibile dovrà essere il «canone» che viene usato per trattarne, proprio come il «regolo di Lesbo» che grazie alla sua mancanza di rigidità può adattarsi alle pietre da misurare (EN V 14 1137b29 sgg.). E infatti, poiché — ripete Aristotele — il grado di rigore da perseguire non può che essere proporzionato alla materia trattata, il metodo del sapere pratico si avvicinerà piuttosto a quello seguito dal muratore nella determinazione dell'angolo retto che alla definizione datane in geometria (EN I 7 1098a20 sgg.)- Ci si accordi dunque in questo ambito sulla rinuncia al rigore proprio della teoria e sull'accettazione di uno stile intellettuale fatto di approssimazioni, di orientamenti generali da adattare volta per volta alla indefinita variabilità delle situazioni, di una prontezza di giudizio dovuta ad una profonda esperienza delle cose, prossima a quella di competenze razionali come la medicina e la nautica (EN II 2 1104a1 sgg.).

Il rapporto fra il sapere etico-politico e quello teorico è dunque rescisso epistemologicamente, per così dire, a monte: il primo non è derivabile dal secondo né presenta le stesse caratteristiche di universalità, necessità e invariabilità che della teoria sono proprie. Ma quel rapporto è poi interrotto anche a valle. Se la teoria è praticamente inutile, il suo fine specifico consistendo nell'accumulo di conoscenza, il contrario è vero per il sapere pratico: il suo scopo non è la conoscenza ma la praxis (EN I 1 1095a5); ciò che vogliamo acquisire attraverso un trattato come l'Etica nicomachea non è la conoscenza teorica della virtù — esso sarebbe allora propriamente inutile — ma uno strumento per diventare «uomini buoni» e dunque, attraverso l'azione morale, felici (EN II 2 1103b26 sgg.).

Aristotele depriva dunque, nello stesso tempo, la teoria forte di qualsiasi valenza pratica (in essa «il buono e il cattivo sono il vero e il falso», EN VI 2 1139a27), e il sapere pratico di uno statuto conoscitivo forte. La netta demarcazione fra i due ambiti, la

rispettiva autonomia, l'insistito indebolimento epistemologico della filosofia etico-politica (aspetto, quest'ultimo, del tutto inusuale nel complesso delle trattazioni aristoteliche), costituiscono un problema interpretativo la cui soluzione è senza dubbio rilevante per la comprensione del pensiero etico di Aristotele.

Qui andrà letta in primo luogo, come si è detto, la preoccupazione di spezzare la circolarità platonica fra teoria, etica e politica, con la sua esigenza di una immediata investibilità della filosofia nell'ambito dei valori e della prassi politica. Ma c'è probabilmente qualcosa di più nell'insistenza di Aristotele sull'autonomia del sapere pratico: il desiderio di garantirgli una piena specificità metodica. I metodi della filosofia etico-politica, rinunciando al rigore dei procedimenti teorici (esemplati sulla matematica), si garantiscono in cambio la non-derivabilità da ambiti di conoscenza superiori ed estranei rispetto al mondo della prassi, e legittimano in questo modo, pur nella loro costitutiva imprecisione, una propria peculiare collocazione: quella che li pone a ridosso della quotidianità dei processi politico-morali di interazione sociale, del sapere spontaneo che vi si è tradizionalmente accumulato, delle credenze diffuse e condivise. L'autonomia del sapere pratico rispetto alla teoria ne fonda così un profilo metodico sicuramente più modesto, ma anche capace — agli occhi di Aristotele — di produrre esiti conoscitivi meno paradossali, più garantiti ed efficaci, se si vuole anche più rassicuranti.

Il metodo che governa l'Etica nicomachea è descritto a più riprese, con un'enfasi e una precisione che segnalano l'importanza attribuitagli da Aristotele.

La prima mossa consiste in una conseguenza direttamente derivata dalla nuova demarcazione epistemologica: nell'ambito del sapere pratico non è necessario muovere dai principi teorici (*arenai*), come usano fare i platonici, e neppure porre la domanda sulle cause (*aitiai*), secondo un'esigenza propria della scienza aristotelica: qui è invece sufficiente che «il fatto (to noti) sia ben

mostrato, perché esso è primo, ed è un principio» (EN I 7 1098bl sgg.).

Ma che cos'è il «fatto» nel campo della prassi e dei rapporti etico-politici? Il fatto, la cui corretta comprensione sostituisce il ricorso ai principi e alle cause, è costituito letteralmente da «ciò che si dice», *ta legomena*, e dai costumi condivisi (*ethismoi*): cioè dal discorrere ragionevole e urbano sui motivi, il senso e i valori dei comportamenti, che ha luogo nella pratica quotidiana dell'interazione sociale. In questo discorrere sono sedimentate le «opinioni» (*doxai*, *endoxa*), siano esse recepite dalla tradizione degli «antichi», universalmente condivise dai «molti», oppure formulate da pochi ma attendibili personaggi, come i filosofi (EN I 8 1098b9 sgg., cfr. I 2 1095a30 sgg., VI 12). È ragionevole attendersi, dice Aristotele, che «né gli uni né gli altri (i molti e gli antichi da un lato, i pochi autorevoli dall'altro) sbaglino su tutto, ma che siano corretti almeno su uno o piuttosto sulla maggior parte degli argomenti» (EN I 9 1098b 28 sgg.). E lo è per due motivi convergenti, altrove chiariti dalla metafisica e dall'antropologia aristoteliche: che tutti gli uomini posseggono una *natura-P°* disposizione alla verità (EE I 6), da un lato; e che la verità risiede dall'altro lato una sua capacità di manifestarsi, di *apparire* nei fenomeni allo sguardo di chi sappia osservare. Questa spontanea convergenza fonda l'attesa ragionevole che nel «dato di fatto» costituito dalla tradizione recepita, dalle credenze condivise, dalla quotidiana discorsività dei più o dei saggi, sia depositato un repertorio di opinioni veritiere, che occorre rendere disponibili per la costruzione del sapere pratico. Il suo metodo consisterà appunto nel rendere effettiva e univoca questa disponibilità potenziale. «Occorre — scrive Aristotele — esporre i fenomeni [cioè appunto ciò che appare nella discorsività dei *legomena*], e, dopo aver passato in rassegna i problemi che essi presentano, mostrare la verità di tutte le opinioni (*endoxa*), o almeno di quelle più diffuse e più autorevoli; se si saranno risolte le difficoltà lasciando sussistere le opinioni, si saranno adeguatamente messi in chiaro i problemi» (EN VII 1 1145b2 sgg.). Il patrimonio di sapere latente

in «ciò che si dice» è dunque spesso problematico, cioè confuso, ambiguo, contraddittorio. Compito della filosofia pratica non è tanto di produrre, contro di esso, un nuovo sapere, che risulterebbe perciò stesso 'paradossale'; bensì di emendare questo giacimento di verità dalle sue scorie, liberarlo da quanto di inaccettabile e contraddittorio si è infiltrato nelle opinioni, per «conservarlo», salvarlo nelle sue linee essenziali e dominanti, rendendone così espliciti e coerenti i contenuti impliciti. Questo, e non più di questo, è necessario secondo Aristotele per la costruzione del sapere etico-politico.

Si vede bene, a questo punto, come la sua configurazione metodica sia consequenziale alla separazione epistemologica dalla teoria. Entrambe avvicinano decisamente la filosofia pratica aristotelica al mondo della quotidianità sociale: e su questo avvicinamento si è naturalmente accesa la discussione interpretativa. Da un punto di vista ermeneutico, e sostanzialmente hegeliano, Gadamer può valutare positivamente la sostituzione dell'impraticabile «scienza del bene» platonica con il richiamo alla «tradizione morale». Ma Gigon osserva che in assenza di un'esplicita interrogazione sul fondamento e sulla validità di questa tradizione (al di fuori di una generica disponibilità degli uomini alla verità, e della verità all'esperienza), Aristotele rischia di limitarsi a una sensata sistematizzazione delle «regole di esistenza non con flittuale» reperibili nella pratica sociale. Più radicalmente, Sidgwick e Robin avevano già parlato di una «morale del senso comune» dei greci del IV secolo; e Barnes, nel criticare questa definizione, non può fare molto altro se non segnalare che una tale morale mantiene tuttavia un carattere non «parrocchiale» perché Aristotele è pronto a recepire non solo le credenze diffuse ma anche le opinioni, talvolta divergenti, dei saggi più autorevoli.

Torneremo più avanti su queste problematiche valutazioni. È certo comunque che il muoversi di Aristotele a ridosso della morale comune ha ragioni ed effetti assai complessi, che andranno via via messi in luce; è altrettanto certo che questo atteggiamento

presenta vistose eccezioni, di non facile giustificazione nell'ambito metodico tracciato: è il caso dell'elogio finale della vita contemplativa. Per il momento, preme piuttosto segnalare un effetto che Aristotele si propone di ottenere in virtù della sua delineazione metodica della filosofia pratica, e che viene nitidamente indicato nell'*Etica eudemia* (I 6 1216b26 sgg.).

Qui la prossimità della filosofia pratica ai «fenomeni», al mondo dell'opinare e del discorrere comune, è apprezzata non solo per la sua capacità euristica, ma soprattutto per quella, retorica, di raggiungere una persuasione (*pistis*) diffusa. I «fenomeni» vanno utilizzati come «testimoni» ed «esempi» (*martyria*, *paradeigmata*): il consenso universale, la *synomologia*, intorno alle tesi morali della filosofia pratica si fonda sul riconoscimento che esse contengono, con maggiore chiarezza conoscitiva, ciò che era espresso, in modo veritiero ma confuso, dai *legomena*, dai discorsi correnti. La *Nicomachea* preferisce non riprendere in modo esplicito la valenza retorica del ricorso ai «fenomeni», che nel linguaggio dell'*Eudemia* mantiene qualche eco platonica, e che potrebbe risultare riduttiva rispetto all'intrinseca validità metodologica e conoscitiva che gli viene ora riconosciuta. Non c'è dubbio tuttavia che, se come si è visto il problema del trattato etico non è quello di accumulare conoscenze teoriche ma di far diventare «buoni» i suoi ascoltatori, la questione del consenso si pone anche qui: e tanto più esso può essere sperato quanto più le sue tesi risulteranno riconoscibili, familiari al suo destinatario sociale, dal cui opinare esse risultano metodicamente derivate, sia Pufe con le correzioni che la sistemazione filosofica impone.

Ma qual è, appunto, il destinatario della *Nicomachea*? Che non si tratti, e non possa trattarsi di «tutti gli uomini» (cui ancora sembrava vagamente riferirsi l'*Eudemia*), Aristotele lo dice con chiarezza a più riprese. Non sono innanzitutto appropriati ascoltatori di queste lezioni i giovani, per due buone ragioni: che essi mancano della necessaria esperienza di vita, di familiarità con le dinamiche quotidiane dell'interazione sociale che costituiscono il luogo elettivo del discorso morale; e che, per la loro immaturità

psicologica, essi sono inclini a lasciarsi trascinare dalle passioni, quindi incapaci di quella praxis morale che è il fine esclusivo dell'etica (EN I 1 1095a2 sgg., VI 9). Ai giovani si può infatti insegnare la matematica, non l'etica: la non insegnabilità scolastica della virtù è una diretta e rilevante conseguenza dello statuto epistemologico non teorico che Aristotele assegna alla filosofia pratica. «Bisogna esser stati ben guidati nei costumi per ascoltare adeguatamente le lezioni su ciò che è bello e giusto, e, in generale, sugli argomenti di politica» (EN I 2 1095b4 sgg.). Non solo i giovani, dunque, ma in generale quanti sono incapaci di scelta morale — per il cedimento alla passione, come «i più» che ascoltano non la ragione ma la forza (EN X 10), o per costituzionale inferiorità psicologica, come gli schiavi — vengono esclusi dall'ambito dei destinatari dei corsi di filosofia pratica. Essi si rivolgono, di fatto, a chi già possiede la virtù, per averla appresa non teoricamente ma attraverso i dispositivi dell'educazione sociale quotidiana. In questo senso, apprendere la lezione aristotelica non è propriamente necessario per «diventare buoni», perché essa si rivolge a chi è già *agathos*: cioè a chi è già moralmente formato, o in altri termini ai cittadini dabbene che condividono gli standards di valore comuni alla polis e agiscono di conseguenza. Il gentleman ateniese del IV secolo è certamente il destinatario ultimo, oltre che il protagonista, del discorso etico di Aristotele; ed è entrambe queste cose perché è già preparato a riconoscerlo e a dividerlo. Non per questo il discorso aristotelico risulterà propriamente inutile al suo allocutore; esso lo renderà infatti consapevole dell'*ethos* pubblico dal quale è stato spontaneamente formato, e gli restituirà questo *ethos* liberato dalle confusioni e dalle contraddizioni che vi si annidano, portato a chiarezza sistematica e soprattutto consolidato dalla garanzia della fondazione filosofica.

Secondo Bien, la filosofia pratica aristotelica va dunque pensata come un sapere elaborato nella scuola e destinato alla città o almeno alle sue figure egemoni, i cittadini dotati di uno status sociale adeguato all'esercizio delle funzioni di governo pubblico e

familiare. Non bisogna tuttavia immaginare ingenuamente questo rapporto nella forma di una effettiva partecipazione di tali figure sociali ai corsi aristotelici, o di una 'pubblicazione' dell'Etica loro destinata: questo può essere tranquillamente escluso sulla base di ciò che sappiamo sia della scuola di Aristotele sia della vita culturale dell'Atene del IV secolo. La fondazione aristotelica dell'ethos pubblico — reso consapevole, coerente e perciò anche pacificato nei suoi potenziali conflitti di valori — è certo rilevante per i cittadini della polis, ma con altrettanta certezza non è direttamente indirizzata ad essi. È importante per la città che la scuola filosofica (di cui essa costituisce l'ambiente) depositi nel proprio archivio di sapere la trattazione sistematica del suo orizzonte di valori, come lo è per la poesia e per la retorica, senza che per questo la Poetica e la Retorica aristoteliche siano immediatamente manuali per la composizione di tragedie e di orazioni politiche. L'ascoltatore diretto dei corsi raccolti nell'Etica nicomachea sarà dunque, come sempre, il membro della scuola; ciò non ne esclude una progressiva diffusione alla città mediata e indiretta, secondo canali più discreti di quelli auspicati da Platone ma non per questo meno desiderabili.

Per questa via, il problema del destinatario dell'etica aristotelica rinvia al suo rapporto con la politica. Abbiamo infatti fin qui parlato di filosofia pratica, o di sapere etico-politico, proprio perché scindere questi due termini non è possibile se non chiarendone esplicitamente il rapporto: un rapporto, come è ben noto, costitutivo del platonismo e che Aristotele sembra lasciar sussistere, diversamente da quanto accade a proposito del suo netto rifiuto del nesso fra etica e teoria. Anche per lui, l'etica sembra al contrario immediatamente connessa con la politica: la Nicomachea stessa è definita fin dall'inizio come una *methodos politike*, un trattato politico (EN I 1 1094b1). E ci sono, in linea di principio, ottime ragioni in favore di questa identificazione fra etica e politica. Che quello politico sia l'orizzonte intrascendibile di ogni sapere antropologico, è già garantito dalla celebre definizione dell'uomo come animale «per natura politico» (EN I 5 1097b11),

sulla quale torneremo. Più specificamente, è tesi centrale di Aristotele che il «bene umano» è identico per il singolo e per la città, ma che in quest'ultima esso trova insieme il suo compimento e la sua condizione di possibilità. Il suo compimento, perché l'azione virtuosa non può che compiersi nell'ambito dell'interazione familiare e sociale; la sua condizione, perché nessuno diventa virtuoso e «buono» se non attraverso i dispositivi della formazione collettiva. Il «bene comune», cioè politico, sarà dunque più «perfetto» e più «divino» di quello individuale; il sapere che ad esso conduce — la politica — possiede allora secondo Aristotele una superiorità «architettonica», o strategica, che governa la gerarchia e la funzione dei beni dei singoli individui, giacché il fine è la loro felicità, ma questa non è possibile fuori della polis (EN I 1 1094M sgg., I 5 1097M0 sgg.). Il sapere filosofico sulla politica è dunque «architetto del bene», costruttore della felicità collettiva (EN VII 12 1152b2).

Fin qui siamo, com'è facile vedere, in pieno orizzonte platonico. Ma Aristotele non rinuncia ad indebolire anche il vincolo fra etica e politica, sia pure con la maggior cautela resa necessaria dalla costitutiva prossimità della riflessione etica a quell'epos pubblico che per l'esperienza sociale greca si attua essenzialmente nell'ambito della polis. Lo scioglimento muove allora da una precisazione linguistica. La razionalità pratica (phronesis) che verte sulla polis, rileva Aristotele, può venir intesa in due sensi. Nel primo e più comune, essa è un'attività «pratica e deliberativa», che ha luogo nella quotidianità politica dell'assemblea, e che si traduce nei decreti da questa votati: proprio questa attività, tipica dei «mestieranti» (cheirotechnai), vien detta «far politica» (ipoliteuesthai) dal linguaggio comune. Ma c'è un'altra accezione di «politica», quella che ha a che fare non con i decreti ma con le leggi, la politica nomotetica, costituzionale: questa è l'attività che confina direttamente con l'etica (EN VI 8 1141b24 sgg.). Perciò il rapporto fra etica e politica non comporta minimamente che il filosofo — sia pure nella sua veste indebolita di «filosofo pratico» — sia chiamato, platonicamente, a svolgere in

prima persona l'attività politica e di governo. L'etica è politica nella misura in cui essa può ispirare una legislazione adeguata al compimento del «bene comune», a promuovere la felicità collettiva e dunque anche individuale. In che cosa consista, e a chi spetti, questa attività politica «nomotetica» o costituzionale, che forma il ponte fra etica e politica propriamente detta (EN X lfj) è da Aristotele lasciato nel vago, tanto nella Nicomachea quanto nella Politica, che tende piuttosto ad allontanare ulteriormente i due ambiti di competenza (cfr. p. es. VII 2). È probabile che agiscano su Aristotele due suggestioni convergenti: da un lato, l'esigenza platonica, insopprimibile per quanto indebolita, che la filosofia abbia una parola da dire sull'ordinamento «architettonico» della città; dall'altro, le diffuse attese, proprie del IV secolo, di un rinnovamento costituzionale della polis capace di porre fine alla sua conflittualità endemica e al disordine dei valori morali. Che questo rinnovamento possa venir sperato da un politico espresso dalla polis, oppure da un monarca «virtuoso», sono entrambe possibilità prese in esame da Aristotele nella Politica; come non è certamente estranea alla sua scuola la speranza che l'uno o l'altro possano venire filosoficamente guidati (sullo sfondo storico stanno forse figure come Licurgo e Antipatro). Ciò sarebbe tanto più auspicabile in quanto — come vedremo — solo nella «città giusta» verrebbe compiutamente superata la differenza latente fra «buon cittadino» e «uomo virtuoso», cioè il piano dell'etica e quello della politica potrebbero coincidere perfettamente.

Oltre a questo non va, a un livello esplicito, il rapporto fra l'etica, e il suo filosofo, e la politica, con i suoi protagonisti effettivi. Ma l'osmosi fra l'etica aristotelica e la vita sociale della polis accade, ed è soprattutto efficace, ad un livello più profondo: al livello in cui la seconda offre alla prima la sua «tradizione», il suo «senso comune» morale, che dalla riflessione filosofica esce consolidato, legittimato, in qualche modo rassicurato perché restituito alla coerenza e alla trasparenza della ragione.

2. Contro Platone: dal Bene ai beni

Se la nuova delimitazione epistemologica dell'etica aveva avviato il lavoro di disaggregazione dell'unità platonica di teoria, etica e politica, restava tuttavia la necessità per Aristotele — sulla soglia della sua trattazione — di affrontare il fulcro di quella unità: l'idea del Bene, che in Platone aveva costituito insieme il massi-pio oggetto di teoria, il fondamento ultimo di valore e il principio di orientamento della prassi. Questo confronto decisivo è svolto a due riprese, nel capitolo 18 dell'Etica Eudemia e nel capitolo 14 della Nicomachea. È da notare che in entrambi Aristotele ignora la peculiare posizione di trascendenza rispetto alle altre idee che Platone aveva assegnata al Bene nella Repubblica, e apre pertanto la sua critica con la confutazione dell'esistenza delle idee in generale, ripresa qui sommariamente dalle analisi della Metafisica. Questo aspetto è particolarmente rilevante nell'Eudemia, dove Aristotele insiste sui paradossi del rapporto tra idea e individui (che cosa significano la «presenza» e la «partecipazione» mediante le quali, nel linguaggio del platonismo, il Bene trasferirebbe valore ai singoli beni? come può il Bene, nonostante ciò, restare unitario e non disperdersi nei beni?).

Ma l'analisi della Nicomachea è più specificamente rivolta al carattere unitario e «separato» (cioè autonomo e trascendente) del Bene platonico. Ed è condotta applicando ad esso il temibile apparato della distinzione categoriale dei modi della predicazione. Aristotele muove ancora una volta da una considerazione linguistica: il bene si dice nella stessa estensione di significati dell'«essere», cioè viene predicato in tutte le modalità categoriali — sostanza, qualità, quantità, relazione e così via (EN 1096a23 sgg-) Il bene si può dunque predicare anzitutto nella categoria della sostanza: ciò è anzi necessario se esso «esiste» separatamente, come pretende Platone. Ma qui — ed è questa la mossa decisiva di Aristotele — non possono comparire predicati, aggettivi neutri pur sostantivati come è *to agathon*. Se è sostanza, il bene dovrà assumere per così dire un 'nome proprio': che non potrà esser altro

se non «il dio e il pensiero» (theos nous, 1096a24), quella divinità pensante di cui parla il libro XII della Metafisica. Il bene può dunque esistere in sé, separatamente, solo alla condizione di trasformarsi in una entità teologico-cosmologica, nel «primo motore immobile» da cui dipende l'insieme dei moti ordinati dell'universo naturale. Questa metamorfosi, come conferma la Metafisica (XII 10) consente al bene di «appartenere al cosmo» in sé stesso e nella sua «separatezza», o relativa trascendenza (relativa, perché si tratta pur sempre di una funzione, per quanto estrema, del sistema 'fisico' del mondo). Ma si tratta di una condizione pesante da un punto di vista platonico. Il bene perde la sua funzione di valore regolativo della prassi politica, di saldatura fra teoria, etica e progetto, per sostanzializzarsi in una figura (ancorché suprema) inscritta nell'ordine cosmico, già da sempre data in quest'ordine, che non si tratta in alcun modo di perseguire e di realizzare, che non ha alcun richiamo da rivolgere agli uomini. «Dio non dà ordini [...] perché non ha bisogno di nulla» (EE VIII 3 1249M4 sgg.). Non ha richieste se non quella della pura conoscenza speculativa, e l'altra, comune del resto a tutti i viventi, dell'eternazione della specie mediante il processo riproduttivo, necessaria e sufficiente per il mantenimento dell'ordine del mondo.

Se è sostanza, se ha un nome proprio, il bene viene dunque congelato in questa forma della divinità. Predicato invece nelle altre categorie, esso si disperde distribuendosi immediatamente nella pluralità delle cose che possono venir dette «buone». Così nella categoria della qualità, «buone» sono le molte virtù; in quella della quantità, la giusta misura; nel tempo, l'occasione propizia; nella relazione, l'utilità (EN 1096a25 sgg.).

Una volta accettata la coestensione predicativa di bene ed essere, il dispositivo categoriale aristotelico non lascia dunque alcuno spazio al Bene uno, «oltre l'essere» separato, di Platone. Si può allora rifiutare quella coestensione, e insistere — secondo le indicazioni della Repubblica — sulla differenza e sull'ulteriorità del Bene in sé non solo rispetto ai singoli beni (che risulteranno tali solo in senso derivato e secondario), ma rispetto all'esistente in

generale. Aristotele ritiene tuttavia intollerabile questa doppia privazione, che toglie il Bene ai beni, rendendoli così infondati, e toglie i beni esprimibili e desiderabili al Bene: «l'idea — egli osserva — risulterà allora vuota e vana (mataiorì)» (EN 1096b20). Perché il bene sia un valore desiderabile e praticabile {praktori} occorre al contrario che esso sia 'pieno', contenga cioè in sé la pluralità dei beni effettivamente desiderati e praticati dagli uomini. Di essi non si dà tuttavia un'unica definizione: «di conseguenza, il bene non è qualcosa di comune secondo un'unica idea» (EN 1096b25). Del resto, l'Eudemia aveva già asserito conclusivamente che l'idea del bene non esiste, e che se anche esistesse nella sua vuotezza «non sarebbe utile per la politica, che, me ogni altra techne, ha un bene suo proprio, come per la ginnastica lo è la buona forma» (EE I 8 1218a34 sgg.).

Il Bene decade così dalla posizione di «principio» (arche) che esso deteneva in Platone, nel doppio senso di fondamento teorico dell'etica, e di ciò che governa come fine la prassi etico-politica. In luogo di questo andirivieni teorico-pratico da e verso il principio trascendente, Aristotele ribadisce — con quella che Gadamer ha definita «una sbalorditiva radicalità» antiplatonica — che «il principio è il fatto» (arche to hoti, EN I 2 1095b6). Chi dispone di un'adeguata familiarità con le pratiche e le opinioni morali condivise, perciò stesso «o già possiede i principi o può coglierli facilmente»; se al vertice della teoria non c'è più il principio del Bene, la teoria non ha più valore etico, e viceversa la pratica dei beni non richiede più il ricorso alla teoria. Ma che cosa rivela il nuovo «principio» della fattualità all'indagine etica? Qualcosa di molto semplice, e altrettanto incontrovertibile, che non a caso viene dichiarato fin dalle righe di apertura della Nicomachea: ogni forma di sapere (techne1methodos), ogni pra-xis, ogni scelta (proairesis) sono orientate a un loro specifico fine, e «giustamente si è dichiarato che il bene è ciò cui ogni cosa tende» (EN I 1 1094a1 sgg.). La molteplicità fattuale di queste tendenze produce un'altrettanto irriducibile molteplicità di fini e quindi di beni: di «bene» non si può dunque parlare in senso unitario se non «per

analogia» (EN I 4 1096b28), come di una posizione formalmente comune che designa ciò che costituisce il fine di ogni singola azione orientata. L'indagine etica non si arresta naturalmente a questa presa d'atto dell'indefinita pluralità e dispersione dei fini1beni, unificabili solo analogicamente. Può non farlo, perché la fattualità stessa mostra, al di là della dispersione, una gerarchia di desiderabilità tra i beni: alcuni di essi sono in effetti desiderati solo in funzione di altri, e risultano quindi mezzi piuttosto che autentici fini. Altri — «ad esempio il pensare, il vedere, alcuni piaceri, gli onori» (EN I 4 1096M7 sg.) — sono desiderati come beni in sé; ma anche di essi è dato reperire un'ulteriore gerarchizzazione, la subordinazione a un fine comune già implicita nell'effettiva desiderabilità.

Il nome di questo fine o bene più alto non è difficile da indicare, perché su di esso «concordano la maggior parte degli uomini [...] sia i molti sia i più dotati»: si tratta della felicità, eu daimonia (EN 12).

Aristotele non ha difficoltà a mostrare a più riprese come il consenso universale designi la felicità come bene più alto, giacché qualsiasi cosa risulta desiderabile in virtù della sua capacità di renderci felici (EN I 3, 5, 8, 9). Né egli poteva scegliere un «nome» meglio radicato nella tradizione morale e nel «senso comune» greco: eudaimonia — letteralmente l'esser accompagnati da un «buon dèmone», quindi, al contrario di Edipo, da un «fato propizio» — significa infatti nel linguaggio comune, come precisa lo stesso Aristotele, «una buona vita», «un'attività coronata dal successo» (euzoia, eupraxia, EN I 8 1098b21 sg.).

Ma questo consenso di base è troppo vasto per non risultare povero di contenuti analitici: perché per «felicità» i più intendono la vita dedita in modo animalesco ai piaceri del corpo, le persone distinte e «pratiche» gli onori connessi all'attività politica, pochi altri la dedizione alla teoria (EN I 3). Se questo è il campo delle opzioni offerte dalla fattualità della morale condivisa, non si tratterà di compiere nel suo ambito scelte precipitose (lo stesso piacere, come vedremo, potrà venire dignitosamente recuperato),

ma di produrre innanzitutto, per via analitica, una definizione che tenga conto di ognuna di esse a un livello formale più adeguato e universalizzante. Di qui potrà muovere, in tutta la sua complessità architettonica, la trattazione etica, liberata dalla dipendenza da un falso principio come il Bene platonico ed ancorata invece al solido fondamento della tradizione morale.

Perché ci si possa muovere su questa via, occorre tuttavia ancora sgombrarla da un altro lascito platonico, altrettanto e forse più pericoloso della stessa idea del Bene. Si tratta della dottrina dell'anima immortale come vero soggetto della «felicità» morale, come mitico protagonista della vicenda dell'ai di là, con i suoi premi, le sue punizioni, i suoi ritorni. Nell'Etica, Aristotele si limita a lasciar cadere silenziosamente questa dottrina, senza mai discuterla esplicitamente. Altre analisi, come quelle del *De anima* e delle opere biologiche, gli garantivano la concezione di un'anima mortale almeno in quanto legata all'insieme delle funzioni psicofisiche dell'individuo. La sola parte immortale dell'anima, l'intelletto attivo (*De anima* 5), risultava del tutto estranea alla vita morale individuale, e la sua immortalità non significava nemmeno una vicenda di ricompense per l'esistenza terrena, quanto piuttosto il ricongiungimento con una rarefatta condizione divina, sicuramente non più individuale.

Quale che sia l'esatto significato di queste tesi aristoteliche del *De anima* (del resto appena accennate), è indiscutibile il valore del silenzio su tutto ciò nei trattati etici. La rinuncia a una concezione dell'anima come individualmente immortale, e responsabile nell'ai di là della condotta morale dell'individuo durante l'esistenza corporea, significa da parte di Aristotele una piena 'mondanizzazione' dell'etica: non c'è altro premio per la virtù se non la felicità in questa vita e in questo mondo, altra punizione per il vizio se non un'infelicità altrettanto mondana.

3. Felicità e virtù: l'anima, la famiglia, la città

Che cosa è dunque la felicità? Nell'ambito di un'etica non deontologica, non centrata cioè sui doveri (alla maniera di quella kantiana), bensì teleologica, orientata dalla promessa di un fine desiderabile, questa domanda è evidentemente centrale. E non certo tipicamente aristotelica: *Veudaimonia* è il perno del pensiero morale antico, e della tradizione socratica in particolare. Tipica di Aristotele, invece, è la sequenza argomentativa con la quale si ottiene la sua definizione, sviluppata nel capitolo I 6 della *Nicomachea*. Il compimento, il «buono stato» di qualsiasi oggetto capace di svolgere una funzione specifica (*ergon*) consiste nell'effettivo svolgimento di questa funzione (come lo è, ad esempio, scolpire per lo scultore). E la funzione propria dell'uomo in generale non consiste solo nel vivere, comune a tutti i viventi. Questo *ergon* consiste piuttosto nell'attività (*energeia*) dell'anima in quella sua funzione che è propria dell'uomo soltanto, la funzione del *logos* (qui il termine andrà preso in tutta l'estensione dei suoi significati: razionalità, ragionevolezza, scambio linguistico come momento decisivo dell'interazione sociale). Poiché la felicità rappresenta una condizione di perfezione, questa attività della parte razionale dell'anima non potrà svolgersi a un qualsiasi livello. Dovrà essere «secondo virtù», *kat'areten*: Aristotele assume qui, come livello iniziale dell'analisi, il termine *arete* nel suo significato arcaico, 'omerico', di eccellenza funzionale di uno strumento (si veda anche in questo senso *EE* II 1).

«Vichi L'anima razionale dovrà dunque funzionare 'al meglio', e, se le virtù sono molteplici, secondo la più perfetta tra di esse. La felicità consiste quindi nell'attività della parte razionale dell'anima secondo virtù; essa non è affatto disgiunta dal piacere (*hedone*) decorosamente inteso, perché questa sorta di attività è piacevole in se stessa (*EN* I 9 1099a4s., VII 13-14, X 4-5).

Una siffatta definizione di felicità non è certamente reperibile nell'ambito delle opinioni diffuse, ma Aristotele è sicuro di poter mostrare che ne è analiticamente derivabile senza alcun effetto di

stravaganza o di paradosso. Tanto più se essa viene corredata dalla necessaria analisi delle sue condizioni e dei suoi ambiti. In primo luogo, la felicità rappresenta una condizione di autosufficienza (*autarkeia*), come è esigenza propria della morale antica — ma non di quella maniacale autosufficienza che talvolta il «saggio» avrebbe reclamato per se stesso. Essa non è infatti in primo luogo individuale, ma si estende all'ambito della famiglia (i genitori, i figli, la moglie) e del contesto sociale (gli amici, i concittadini) (EN I 5 1097b8 sgg.): un'autosufficienza dunque radicalmente socializzata, perché l'uomo solo non può essere felice. Sociali sono del resto, secondo Aristotele, le condizioni esteriori necessarie alla felicità.

Poiché la felicità è attività, cioè *praxis*, e questa si svolge nel contesto pubblico, essa richiederà, come suoi strumenti appropriati, amici che la appoggino, ricchezza e potere politico che la sostengano. E richiederà inoltre doti naturali che consentano di muoversi a proprio agio in quel contesto: una «buona discendenza» (*eugeneia*, che non significa necessariamente condizione aristocratica ma certo rispettabilità familiare), una «buona prole», perché l'uomo senza figli è socialmente incompiuto, «bellezza» (*kallos*, in cui senza dubbio si riflette l'ideale aristocratico della *kalokagathia*, ma che in Aristotele vale soprattutto come adeguatezza agli standards estetici socialmente diffusi e come mancanza di impedimenti fisici alla prassi) (EN I 9 1098a31ss., VII 14).

Se la prima definizione di felicità, condotta secondo il modulo organo-funzione, l'aveva radicata nella struttura 'naturale' dell'uomo, essere vivente dotato di capacità razionali e linguistiche, le sue condizioni stabiliscono dunque una ulteriore delimitazione, di tipo sociologico, nell'ambito di questa naturalità.

Non c'è alcuna possibile universalizzazione della felicità mediante riferimento a un elemento di omogeneità dell'umano in quanto tale, come avrebbe potuto essere, ad esempio, una concezione forte dell'anima o della saggezza. L'uomo potenzialmente felice è il membro agiato dello status egemone

nella polis; del resto l'Eudemia aveva escluso con molta chiarezza da un possibile accesso alla felicità gli uomini che vivono un'esistenza necessitata, e cioè, oltre naturalmente agli schiavi, chi eserciti mestieri «rozzi e manuali» per guadagnarsi la vita (EE I 4).

Tutto ciò non appare particolarmente sorprendente, né per l'etica antica in generale, né in particolare per quella aristotelica. Più interessante è un'ulteriore delimitazione antropologica che quest'ultima compie della possibilità di felicità concessa agli uomini. Si può parlare di felicità, dice Aristotele, solo se essa non è una condizione sporadica ma occupa l'arco compiuto di una vita (EN 16 1098a18sgg.), anche se non è necessario attendere la morte né tanto meno — come esigeva l'antica paura della nemesis — l'ulteriore vicenda delle generazioni perché un uomo si possa dire «felice» (EN I 11). La felicità ha comunque bisogno di durata e di costanza, e di qui nasce il suo rischio. Se è certamente vero che non si tratta di un dono della sorte (tyche), ma di un premio spettante ad una prassi tenacemente virtuosa, è altrettanto vero che essa è esposta alla vicenda del tempo. Poiché non si tratta di una condizione privata, chiusa nell'individualità, ma di un'attività tutta socializzata, essa risulta ulteriormente esposta ai colpi della sorte che la contingenza dei rapporti umani può in ogni momento inferire. Nessuno che soffra le sventure di Priamo, dice Aristotele, può venir detto felice (EN I 10): qui il carattere tutto 'mondano' della sua etica segna la massima distanza dalle concezioni della imperturbabilità morale arroccata nell'anima o nella coscienza, da Platone agli stoici a Kant. Più vicino al senso comune, e anche all'esperienza della tragedia, Aristotele insiste per contro sulla fragilità della felicità concessa agli uomini; una fragilità che non esclude tuttavia un'altrettanto grande tenacia del virtuoso. Egli sarà capace di fronteggiare con serenità le vicissitudini di tyche, governando la propria esistenza di fronte ai casi della vita come un buon generale sa fare con il suo esercito, quali che ne siano le condizioni. «Se è così — conclude Aristotele — l'uomo felice non diverrà mai misero (qthlios); è certo tuttavia che non sarà beato (makarios) se cadrà nelle sventure di Priamo (EN 111 1101a7

sgg.). La distinzione fra «felicità» e «beatitudine» sembra qui destinata a conciliare la convinzione di Aristotele (e del senso comune) di una fragilità della felicità, di una sua rischiosa esposizione alla sorte, con l'esigenza propria della morale filosofica di veder comunque premiata la tenacia virtuosa con una vita non indegna, e perciò comunque in qualche senso non infelice. Ma è certo che la felicità ha bisogno di un qualche grado di buona sorte, come ha bisogno di condizioni e beni esterni, in ragione della sua dimensione intrinsecamente pubblica, attiva e temporale.

Essa è tuttavia primariamente radicata, come si è detto, nell'attività dell'anima secondo virtù. Ed è allora sull'anima e sulla virtù che deve spostarsi l'indagine. In quanto la prima è protagonista dell'azione virtuosa, infatti, anche «il politico dovrà avere una qualche conoscenza dell'anima» (EN I 13 1102a 18 sgg.), una conoscenza adeguata alle sue finalità etico-pratiche. Questo adeguamento comporterà non solo, come afferma Aristotele, un minor rigore rispetto al livello del sapere biologico-psicologico, ma un profondo riorientamento delle sue acquisizioni (salvo restando, naturalmente, il depotenziamento della funzione d'anima dal punto di vista della sua immortalità).

Quel sapere proponeva un modello trifunzionale di anima, tracciato nel *De partibus* e nel *De generatione animalium* e raffinato, per quanto riguarda i processi cognitivi, nel *De anima*. Tratto essenziale del modello era la concezione dell'anima come l'insieme delle funzioni proprie e necessarie del vivente, secondo la sua celebre definizione di «forma del corpo organico» (*De an.* II 1). Il primo strato di queste funzioni è quello «nutritivo» e «riproduttivo»: comune a tutte le forme viventi, esso è anche l'unica funzione d'anima spettante ai vegetali, tanto che nella *M-comachea* Aristotele lo chiamerà appunto *phytikon*, «vegetativo». Il secondo strato è quello «percettivo», e come tale anche principio del movimento volontario: esso appartiene, insieme con il primo, a tutti gli animali. Il terzo strato funzionale è infine quello «razionale», e pertiene soltanto agli uomini, aggiungendosi in loro ai primi due. Il modello biologico presenta lo straordinario

vantaggio di concepire una pluralità di funzioni d'anima non conflittuali ma cumulative e collaborative nel dar luogo a forme di vita via via più complesse. Ma esso è troppo povero di capacità interpretative per quanto riguarda i problemi psicologici morali del comportamento umano — è, dunque, insufficiente alla peculiare conoscenza di cui abbisogna il «politico». D'altro canto, era disponibile ad Aristotele un altro modello, fin troppo potente in questo senso, la tripartizione platonica. Qui, come è noto, il terzo livello dell'anima rappresentava la zona delle brame e dei desideri (epithymetikon), sempre pronta alla ribellione contro le parti superiori; il secondo, lo thymoeides — erede dell'anima 'eroica' — era il luogo delle passioni più nobili, potenziale ma insicuro alleato della ragione; il primo, logistikon, era infine il centro razionale destinato al governo dell'apparato psichico, garante di una giustizia dell'anima possibile ma da conquistare attraverso una conflittualità 'politica' pensata in analogia a quella propria della polis.

Elaborando nella Nicomachea (I 13) un modello d'anima adatto alla «politica», e a fungere da protagonista per la vicenda della virtù, Aristotele non può né ignorare né far proprio il modello platonico. Non lo può ignorare per la sua autorevolezza filosofica e per la sua potenza euristica; ma neppure adottare, perché l'ultima cosa che egli desidera è importare nel proprio orizzonte antropologico la conflittualità rischiosa intrinseca nel platonismo. Come spesso altrove, Aristotele allora impiega anche in questo caso una sottile strategia di trasformazioni concettuali e di slittamenti semantici, che gli consente di recuperare i materiali platonici neutralizzandone il senso originario.

L'anima viene inizialmente sdoppiata in due parti o funzioni: l'ima irrazionale (alogori), l'altra dotata di logos. La parte irrazionale è a sua volta divisa in due: uno strato del tutto estraneo alla ragione e connesso alle funzioni vitali dell'organismo, lo strato «vegetativo» appunto, la cui strumentalità non è per nulla opposta e ostile al livello razionale; e un secondo livello, che in qualche modo «partecipa del logos», e che è definito «epithymetikon kai olos orektikon» (1102b30), il livello del «desiderio e in generale

della tendenza». Qui si attuano la trasformazione e lo spostamento di cui si è detto. Il desiderio (epithymia) è sganciato dalla contiguità con il corpo e spostato in una zona intermedia, dove esso incontra Il thymos platonico, la volizione (boulesis) e in generale l'insieme delle tendenze non razionali (orexeis) da cui viene orientato il comportamento. Il riassorbimento dei termini di «desiderio» e «impeto» (epithymia1 thymos) in quello, moralmente neutro, di «tendenza», controlla, spegnendola, la valenza irriducibilmente negativa che in Platone avevano il desiderio [a] brama dei piaceri, e in parte anche la pulsione «guerriera» legata alle passioni dello thymos. L'aver concentrato tutto l'accumulo passionale nella zona semanticamente neutra di orexis consente ad Aristotele di porre le premesse psicologiche per la rappresentazione di un io pacificato, riconciliato, che non ignora i protagonisti della conflittualità platonica ma ne depotenzia la turbolenza, l'opposizione al comando razionale. Se in casi limite questa parte dell'anima può «combattere e opporsi alla ragione» (1102b24 sgg.) — senza questa possibilità non ci sarebbe neppure «materia» per la virtù —, essa è tuttavia costituzionalmente «capace di ascoltare e di obbedire al logos» (1102b30 sg.). Secondo la potente metafora familiare cui Aristotele è solito ricorrere, la orexis è «capace di ascoltare il padre» (1103a3). Nella Politica (I 5) la ragione esercita su di essa «un potere politico e regio» — esattamente quello che, secondo la stessa Politica (I 3) il padre esercita sulla moglie e sui figli. Il conflitto intrapsichico di ragione, passioni e desideri trova dunque le premesse della sua pacificazione nel modello di un'anima-famiglia {psiche oikos, V 15 1138b5 sgg.}, naturalmente predisposta ad accettare il giusto governo del padre-logos. Anche per Aristotele, come per Platone, l'io è «due o più»: ma proprio per questo vi può essere «amicizia» (philia) dell'io con se stesso (EN IX 1166a35).

Perché la ragione possa paternamente governare la sfera delle tendenze irrazionali è necessario che essa venga a sua volta sdoppiata. Non vi è comunicazione, come sappiamo, fra la pura teoria e il mondo dei comportamenti etico-politici. La ragione

comprenderà allora, oltre ad una funzione propriamente teorico-scientifica, che verte sul necessario e l'immutabile, una seconda funzione capace di deliberazione e di calcolo su ciò che è variabile e mutevole, una «ragionevolezza» vertente sulla «verità pratica» (EN VI 2). Si forma così la teoria della phronesis, sulla quale dovremo tornare, ma che funge comunque da livello di comunicazione e di scambio tra la sfera razionale e quella delle tendenze irrazionali ma ragionevolmente governabili.

Lo scenario dell'anima così articolato consente ad Aristotele fondamentale distinzione delle virtù. Se esse costituiscono il Udo eccellente del funzionamento delle parti dell'anima, andranno distribuite secondo le parti che si sono venute individuando. Le virtù della zona desiderante e passionale, saranno virtù «etiche», cioè del carattere (ethos); quelle della parte razionale e pensante, dianoetiche (EN I 13 1103a3 sgg.). Queste si acquisiscono attraverso l'insegnamento (didaskalia), il loro spazio è quello della scuola e del sapere teorico (EN II). Di esse e della felicità che da esse deriva Aristotele non farà questione se non brevemente alla fine del trattato; nonostante la loro supremazia di valore (giacché sono connesse all'attività della parte più nobile dell'anima), questa marginalità si spiega con il fatto che la loro importanza è solo periferica rispetto al campo dell'interazione sociale, della prassi etico-politica cui la Nicomachea è dedicata.

Sono invece le virtù «etiche» — la giustizia, il coraggio, la temperanza e così via — a costituire il luogo e il modo della conciliazione, dell'amicizia dell'io con se stesso e della sua armonica integrazione nel mondo sociale. Ma come se ne viene in possesso, come si diventa giusti, moderati, coraggiosi? Non certo attraverso l'insegnamento teorico impartito nella scuola, che serve soltanto alla trasmissione del sapere. Neppure si nasce «naturalmente» virtuosi: Aristotele è fermo nel negare l'idea tutta aristocratica di una dotazione naturale di virtù, che da un lato escluderebbe qualsiasi necessità di uno sforzo di formazione morale, dall'altro rappresenterebbe un selettore sociale troppo forte rispetto alla gamma dei possibili soggetti virtuosi della polis del IV

secolo, restringendola ai kaloi kagathoi di un'arcaica tradizione gentilizia. La natura fornisce soltanto una predisposizione alla virtù, che va acquisita però con uno specifico impegno individuale e collettivo. La via maestra alla virtù è secondo Aristotele l'abitudine alla condotta virtuosa, come mostra anche il nesso linguistico tra *ethos* (carattere) e *ethos* (abitudine) (EN II 1). Si diventa giusti abituandosi a compiere azioni giuste, coraggiosi comportandosi coraggiosamente, e così via: il vecchio problema socratico-platonico dell'insegnabilità delle virtù trova qui la sua soluzione attraverso la teoria di una formazione morale che si attua attraverso l'abitudine e finisce per consolidarsi in una sorta di 'seconda natura' del soggetto. Perché ciò sia possibile, questa formazione dev'essere precoce: è di importanza decisiva che l'abitudine morale, dice Aristotele, venga acquisita fin da giovani (1103b24 sg.)- Si tratta fin dal principio di condizionare la sfera dei desideri, della *orexis*, in modo che essa sia pronta a seguire la guida del padre-ragione: e il primo agente di questo processo di condizionamento non può che essere, ora non metaforicamente il padre che guida la famiglia.

L'opera formativa del padre è armonicamente confermata e proseguita da quella dell'ambiente sociale della polis in cui la famiglia è inserita. «La politica — scrive Aristotele — dedica grandissima cura nel rendere i cittadini buoni e capaci di compiere azioni belle» (EN I 10 1099b29 sgg., I 13 1102a9 sg.), e lo fa soprattutto mediante la legge e il sistema di premi e punizioni che essa sancisce. I singoli cittadini così come i legislatori puniscono i malvagi ed onorano i buoni per confermare i secondi e scoraggiare i primi (EN III 7 1113b21 sgg.). C'è dunque in linea di principio una continuità formativa fra l'opera del padre e quella della legge. Poiché non tutti possono esser volti alla virtù dai soli discorsi, anzi «i più» tendono a seguire la passione, e questa obbedisce solo alla forza e alla paura che incute, l'aiuto che la legge offre al padre è indispensabile. Essa possiede la forza coercitiva che l'autorità paterna non ha, e svolge quindi il ruolo decisivo nella costituzione dell'abitudine virtuosa (EN X 10 1179b7 sgg.).

Compiere azioni virtuose sotto l'influsso del padre, della legge, del mondo sociale della polis non basta certo per «essere» virtuosi: ciò accadrà soltanto quando quelle azioni verranno compiute consapevolmente, in base ad una scelta autonoma e intenzionale, e con costanza e saldezza di intenti (EN II 3). Ma l'abitudine è necessaria perché si possa conquistare questa «disposizione» (hexis), questo modo d'essere virtuoso. Esso è raggiungibile soltanto dopo un duraturo condizionamento dei desideri, una interiorizzazione delle norme familiari e sociali, una conformazione a quell'insieme di pratiche socialmente condivise in cui il soggetto cresce fin dall'infanzia. È stato più volte osservato che Aristotele deriva l'idea di questo condizionamento educativo alla virtù dalle Leggi di Platone, che costituiscono un grandioso programma in tal senso. Ma fra Platone ed Aristotele corre una fondamentale differenza: mentre per il primo si trattava innanzitutto di trasformare la città e le sue leggi, perché esse tessero diventare, direttamente o attraverso la famiglia, strumenti di formazione alla virtù, per Aristotele non si tratta di profumare alcuna trasformazione, perché già la città, le leggi, la famiglia sono perfettamente adeguate a svolgere, in modo spontaneo e quasi-naturale, il lavoro di condizionamento formativo e conformante sui futuri soggetti morali.

Ci sono, è vero, delle eccezioni. La legge della polis comanda di compiere le opere della virtù «correttamente se è stata posta correttamente, peggio se è stata improvvisata» (EN V 3 1129^a24 sgg.); e, più in generale, non sempre l'educazione collettiva coincide con quella individuale, perché vi può essere divergenza fra i requisiti propri del cittadino e quelli dell'«uomo buono» in generale (V 5 1130^b25 sgg.). Su questo problema avremo modo di tornare; esso segnala comunque una possibile, per quanto parziale, inadeguatezza della legge a svolgere il suo compito di formazione dell'abitudine virtuosa. Ciò non intacca comunque il ruolo intrascendibile che le regole date della vita sociale, il sistema di valori che essa incorpora nel suo orizzonte quotidiano, svolgono in questo processo formativo secondo Aristotele. Eng-berg ha

sicuramente ragione quando avvicina la virtù aristotelica alla Sittlichkeit hegeliana contrapponendola alla Moralit t kantiana. Hegel approva in effetti, in una celebre pagina della Fenomenologia, quella «virt  antica che aveva il suo significato preciso e sicuro, perch  possedeva un fondamento pieno di contenuto nella sostanza del popolo e si proponeva come fine un bene effettuale gi  esistente», ben diversamente dal «pomposo discorrere» della virt  dei moderni, che pretende vanamente di opporsi al «corso del mondo» (C. AA. V B). Sia che la posizione aristotelica venga approvata da chi si schiera, hegelianamente, per una «autolegittimazione oggettiva» della morale, o viceversa criticata da chi vede il conformismo conservatore dietro i suoi processi di formazione alla virt ,   comunque certo che essa assume come punto di riferimento incrollabile la morale incorporata nelle regole della vita urbana proprie della polis storicamente data.

Ne   prova ulteriore il carattere ostensivo, non bisognoso di alcuna ulteriore fondazione e legittimazione, del criterio etico proposto dalla Nicomachea. Nella filosofia pratica, come sappiamo, non c'  posto per alcuna rigorosa derivazione delle norme dai principi; occorrono qui «regole flessibili», criteri duttilmente adeguati alla variabilit  delle circostanze entro cui si   chiamati a prendere le decisioni comportamentali, ed essi vanno reperiti all'interno del «fatto», della realt  quotidianamente sperimentata. Il «criterio» sar  dunque costituito dal comportamento effettivo di una figura socialmente riconoscibile e approvata per la sua conformit  agli standards morali condivisi. «Le opere si dicono giuste e moderate quando sono tali quali le compirebbe l'uomo giusto e moderato; ma giusto e moderato non   colui che compie queste opere, ma chi inoltre le compie nel modo in cui le compiono gli uomini giusti e moderati» (EN II 3 1105b5 sgg.). C'  dunque un tipo d'uomo serio e virtuoso, lo spoudaios, che costituisce — dice a pi  riprese Aristotele — «il canone e la misura» del comportamento morale (EN III 6 1113a 32 sgg.), che   in questo campo «misura di ogni cosa» (IX 5 1166a 12 sg.), la cui

valutazione dei piaceri discrimina fra quelli nobili e degni e quelli perversi e corrotti (EN X 5 1176a15 sgg.).

L'additare un personaggio, un tipo sociale, e il suo comportamento, come modello e criterio di arete, può a ragione esser considerato, secondo il suggerimento di Aubenque, come un'eredità dell'universo morale omerico. Nel mondo contingente dell'agire umano, il riferimento alla figura ostensibile, familiare dello spoudaios sostituisce quello che in Platone era il troppo rigido e astratto richiamo al Bene. Sociologicamente, questo nuovo 'eroe morale' si lascia agevolmente riconoscere, come ha scritto Adkins, nello stile del gentiluomo ateniese. Del resto, Aristotele nomina esplicitamente «Pericle e i suoi simili» come i rappresentanti di quella figura dell'uomo saggio e prudente, il phronimos, che è uno dei volti dello spoudaios (EN VI 5 1140b8). L'operazione aristotelica è tuttavia più complessa: essa allude certamente a un preciso referente sociologico ma non si lascia ridurre a questo soltanto. In effetti, se lo spoudaios funge da criterio di virtù, è perché egli ha scelto di vivere secondo virtù: l'endiadi spoudaios kai arete è più volte ripetuta nel testo aristotelico (EN 1166a 12 sg., e più nettamente EE II 11). Aristotele compie in realtà un sottile lavoro di unificazione sul lessico morale e sociale del IV secolo, sovrapponendo tra loro termini originariamente riferiti ad ambiti differenziati, come la probità morale (appunto spoudaios, che è però anche depositario di arete nel senso dell'ellenza di prestazioni), la dignità di status sociale (eugenes, ' *ieikes), la prontezza efficace di giudizio pratico (phronimos). riaver trasformato questi termini in quasi-sinonimi, come ha ostrato S. Gastaldi, produce nel testo aristotelico un altro, e iù allusivo, effetto di circolarità: da un lato, la centralità sociale del cittadino spoudaios, amministratore della famiglia e della polis è legittimata dalla sua esemplarità morale; dall'altro, questa esemplarità è imposta dal suo ruolo sociale. Un protagonista ambiguo, dunque, che conferma comunque — con la sua funzione di criterio e misura della virtù — il radicamento dell'etica aristotelica nell'ethos della polis esistente, e chiude,

insieme con l'opera formativa del padre e della legge, l'orizzonte storico-sociale cui è delegata l'assuefazione alla pratica virtuosa e la sua trasformazione in carattere moralmente consolidato.

Grazie a questa circolarità, del resto, Aristotele può evitare un ritorno al relativismo protagoreo, fortemente evocato dalla sua assunzione antiplatonica dello *spoudaios* a «canone e misura». Secondo Protagora, misura del valore era l'uomo, nel senso di ciascun singolo individuo, oppure la città nella sua volontà maggioritaria, quale che fosse. Per Aristotele invece il criterio non è costituito da un qualsiasi individuo, ma dal tipo umano socialmente riconosciuto come eminente per dignità morale; né dalla città nel suo insieme ma soltanto dal ceto degli uomini siffatti, la cui volontà può non prevalere, ad esempio, in un regime di democrazia estrema dove domini la massa dei non *spoudaioi*. Il relativismo sofistico, individuale o politico, è così temperato da una sorta di più controllabile 'relativismo di ceto', definito al tempo stesso secondo garanzie di ordine morale e sociologico.

4. Un 'etica tra società e natura

La circolarità del criterio proposto dallo *spoudaios*, fra sociologia e morale, rinvia immediatamente a un problema più generale dell'etica aristotelica, il problema della norma. Se è chiaro lo scopo dell'azione, la felicità, non lo è altrettanto il suo obbligo morale. Quel criterio non dice mai, in effetti, perché un certo soggetto dovrebbe compiere una certa azione, ma soltanto che cosa si deve fare in determinate circostanze onde l'azione risulti socialmente accettabile, e come farlo. In opposizione all'ansia normativa tipica del pensiero platonico, l'etica aristotelica si è presentata come una descrizione del sistema di valori implica nelle pratiche sociali, come una «fenomenologia della morale» (Aubenque), radicata da un lato nella contingenza della condizione umana, dall'altro nella tradizione culturale condivisa dei greci. Come derivare tuttavia norme e prescrizioni da un siffatto

atteggiamento fenomenologico-descrittivo? Aristotele è ovviamente ignaro dei divieti che nel nostro secolo, sulle orme di Hu-me, pensatori come Moore e Weber avrebbero opposto a questa derivazione, ma gli è tuttavia ben presente il problema di fondare filosoficamente la trasformazione di un approccio descrittivo in quel sistema di norme che costituisce un'esigenza non eludibile del suo pensiero etico. Egli dispone però, in questo senso, di un'efficace dispositivo di soluzione del problema: quello offerto da un'antropologia fondata sulla struttura ontologica della natura, che gli consente, secondo le parole di Engberg, di costruire «una delle più potenti versioni del naturalismo etico».

L'infrastruttura teorica del pensiero aristotelico può, da questo punto di vista, venir ridotta a una serie tanto limitata quanto efficace di mosse. La prima consiste, com'è noto, nella definizione quasi-zoologica di uomo come «animale per natura politico» (EN I 5 1097b11, Poi. I 2 1253a2 sg.), che costituisce non a caso il connettivo antropologico fra Etica e Politica. L'uomo è dunque per natura — cioè per essenza — l'animale che vive nella polis: al di fuori di questa dimensione costitutiva non c'è spazio per una forma di vita propriamente umana, ma soltanto per quelle divina o bestiale. Lo stesso possesso del logos, il linguaggio¹ragione, che è specifico dell'uomo, ha essenzialmente una destinazione etico-politica: esso serve infatti «per comunicare l'utile e il nocivo, dunque anche il giusto e l'ingiusto». (Poi. I 2 1253a9 sgg.).

La costituzione della polis, del resto, se è un evento che accade nel tempo, non appartiene tuttavia alla contingenza della storia ma alla necessità dei processi naturali. La polis è quella «forma perfetta di comunità» che «esiste per natura», rappresentando il telos che orienta e conclude il processo naturale di formazione (genesis) (Poi. I 2 1252b28 sgg.). Ed è «per natura» che la specie umana è dotata di un «impulso» verso la costituzione di questa comunità, in cui la sua essenza risulta compiuta e spiegata (Pol. I 2 1253a29 sgg.).

Descrivere i modi e i valori della comunità politica significa dunque per ciò stesso anche prescrivere la normalità naturale della

specie umana; come giustamente ha osservato McIntyre, «le forme di vita della polis risultano normative rispetto all'essenza della natura dell'uomo», che in esse, e solo in esse, giunge al proprio telos. Lo spoudaios aristotelico costituisce perciò la norma morale concreta e vivente, perché esso rappresenta esemplarmente il livello perfetto di adeguamento alla forma di vita politica, la normalità naturale dell'animale uomo nella sua eccellenza. C'è, come vedremo, tutta una serie di deviazioni, di décalages possibili rispetto a questa norma, ed essa costituisce l'insieme dei «vizi» previsti dall'etica aristotelica. Molti di essi sono parziali, tollerabili e correggibili. Ma all'estremo opposto dello spoudaios, la condizione di coloro la cui kakia, il cui rifiuto del sistema dei valori sociali superano i limiti della normalità umana, è propriamente la «bestialità» ferina (theriotes). Diffusa presso i barbari, com'è naturale, essa può anche venir causata fra i greci dalla malattia o dalla follia (EN VII 1). È certo comunque che l'estremo errore morale, la devianza sociale danno luogo, secondo Aristotele, ad una sorta di patologia antropologica, a una teratologia della specie. Se la virtù politica costituisce l'essenza della specie, il suo rifiuto comporta — oltre la malvagità — l'uscita dalla condizione umana in generale; la norma etica discrimina in questi casi limite non il buono dal cattivo, ma l'uomo dalla bestia, il sano dal malato, il ragionevole dal folle. E per questi pseudo-uomini degenerati, malati e pazzi non servono, dice Aristotele, i discorsi dell'etica: occorre piuttosto «la punizione medica o politica» (EE I 3), cioè il «castigo» del farmaco o la «cura» dei tribunali.

Il passaggio dalla descrizione alla norma (nel senso precipuo, ripetiamo, di 'normalità'), trova così in Aristotele la sua condizione di possibilità e il suo fondamento nel riferimento alla polis come telos essenziale della natura umana. Questa saldatura etica fra l'esistente e il fine, il fatto e il valore, viene immediatamente caricata, com'è tipico del pensiero aristotelico, di una peculiare connotazione estetica. Il telos, dice altrove Aristotele, in natura «occupa il luogo del bello» (De parí. an. I 5 645a25 sg.). La sua

realizzazione morale è dunque «bella» più ancora che doverosa anzi in un certo senso doverosa perché bella: «le azioni secondo virtù sono belle e finalizzate al bello (kalon) (EN IV 2 1120a23 sg.). L'atto supremo del coraggio, ad esempio, consiste nella «bella morte» in guerra per la polis (EN III 9 1115a33). Radicata com'è in una specifica forma di vita, quella del cittadino *spou-daïos*, che costituisce la modernizzazione della vecchia *kaloka-gathia* aristocratica, l'etica aristotelica non può che incorporare la sua valenza estetica — contribuendo così al consolidarsi di quella concezione della morale come «stilizzazione dell'esistenza» di cui ha parlato Michel Foucault.

5. Il buon uso delle passioni e la struttura detrazione morale

Su questo doppio fondamento, tra società e natura, Aristotele può procedere alla costruzione della teoria della «virtù etica»: una teoria che gioca un ruolo centrale nella *Nicomachea*, giacché la virtù, come si è visto, costituisce la modalità perfetta dell'attività dell'anima che è necessaria al raggiungimento del *telos* morale, la felicità. Lo spazio d'azione della virtù etica è quella parte non razionale dell'anima in cui si generano i desideri e le tendenze (*orexeis*). Più specificamente, il materiale psicologico su cui essa lavora, e che è chiamata a condizionare, è costituito dal complesso mondo delle passioni (*pathe*), a loro volta demarcate — come già aveva visto Platone nelle *Leggi* — da una coppia di esperienze elementari: il piacere e il dolore (EN II 2). La decadenza morale, la condizione del malvagio (*phaulos*) conseguono in effetti al compiere azioni cattive per desiderio del piacere, e all'evitare quelle buone per timore del dolore. Ciò comporta tra l'altro una chiusura della condotta nell'individualità immediata, dove agiscono piacere e dolore, e quindi una sua radicale de-socializzazione. Nella sua forma elementare, il vizio (*kakia*) sta appunto in questa resa al piacere e al dolore, in questo ossequio loro tributato; la virtù consiste per contro nel retto controllo di

queste esperienze primarie, soprattutto nel rifiuto di ridurre ad esse l'altra coppia, moralmente rilevante, di bene e male (1104b9 sgg.). Come sempre in Aristotele, il problema non ha soltanto una dimensione privata ma acquisisce una decisiva rilevanza pubblica: «Studiare il piacere e il dolore compete a chi si occupa di filosofia politica: egli è architetto del telos, considerando che diciamo di ogni cosa che è un bene o un male» (EN VII 12). E dunque in primo luogo la gerarchia dei fini, stabilita dalla riflessione etico-politica in ordine alla felicità collettiva, ad operare la disgiunzione «virtuosa» fra bene e piacere, male e dolore.

Piacere e dolore costituiscono lo spazio psicologico in cui si generano le passioni, il marchio che le accompagna. In un elenco non sistematico, Aristotele annovera fra le passioni il desiderio di cibo e di sesso (epithymid), l'ira, la paura, la temerarietà, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, il desiderio d'amore, l'emulazione, la pietà (EN II 4). Di fronte a questo aggregato emozionale, Aristotele assume un atteggiamento che lo differenzia in modo radicale sia dall'eredità platonica, sia dalle posizioni che avrebbero assunto gli stoici. Le passioni non costituiscono in se stesse il male morale, né appare eticamente e socialmente desiderabile una strategia rivolta al loro sradicamento. Esse appaiono piuttosto come una forma di reattività «naturale», cioè psicologicamente spontanea, a situazioni proposte dalla trama dei rapporti interpersonali e sociali; come risposte originate da quella funzione psichica non razionale ma non perciò necessariamente negativa, anzi moralmente neutra, che Aristotele definisce come orexis. Nessuno sceglie di provare siffatte passioni, quindi nessuno può esserne tenuto responsabile, o moralmente imputabile, giacché la sfera della responsabilità, come vedremo, coincide con quella della scelta. Non si è dunque buoni o cattivi per le passioni che si provano, ma per le virtù ed i vizi, cioè per il modo con cui le passioni vengono o meno regolate e governate nell'azione morale (EN II 4 1105b29 sgg.). Il problema della virtù non è quello di una rigida negazione (apatheia) di questo insopprimibile materiale psichico (EN II 2 1104b24 sg.), bensì quello di un suo buon uso:

occorre incanalare le passioni quando e come «si deve», verso chi e per il fine che «si deve» (EN II 5 1106b21 sg.). Inevitabili e anche utili se ben governate, le passioni devono dunque venir sottoposte ad una regola — in cui consiste la virtù stessa — che le renda accettabili sulla scena urbana, privandole di Quel carattere incontrollabile, devastante, che la tragedia e il platonismo avevano loro assegnate, e valorizzando per contro l'alone di coinvolgimento e reattività emotiva necessario ai rapporti interpersonali.

Questa regola virtuosa consiste nella celebre medietà (*mesotes*) che caratterizza l'etica aristotelica. Non si tratta certamente di mediocrità, perché anzi qui consiste l'eccellenza estrema del valore morale, né di una determinazione quantitativa, geometrica, del medio fra due estremi. Il medio è sempre riferito al soggetto che agisce e alle circostanze in cui agisce, quindi a una situazione di radicale variabilità e contingenza (EN II 2). Se la virtù è sforzo di approssimazione (*stochastike*) al medio (1106b15 sg.), e quindi richiede un calcolo, esso non è di tipo matematico: le sue metafore più adeguate sono quelle dell'arciere che mira al bersaglio (1106b27 sgg.), del medico che valuta le occasioni propizie alla cura, del marinaio che segue la rotta nel mutare delle correnti e dei venti (EN II 2). La virtù sta dunque in questa disposizione efficace alla scelta di una rotta di vita intermedia fra i due opposti errori dell'eccesso e del difetto passionale: errori che risultano tali simultaneamente da un punto di vista soggettivo («per noi») e sociale, personificato quest'ultimo ancora una volta dalla figura1criterio del saggio (*phronimos*) (EN II 6). Sul campo di battaglia, per esempio, questa rotta ci indica l'atteggiamento coraggioso che evita sia l'eccesso temerario sia il difetto della viltà, capaci entrambi di spezzare l'omogeneo schieramento oplitico. Di fronte ai piaceri, essa delimita la giusta moderazione (*sophrosyne*) intermedia tra l'incontinenza sfrenata e la disumana insensibilità (EN II 2). Particolarmente indicativo della scena sociale su cui si rappresenta la scelta virtuosa della *mesotes* è l'atteggiamento aristotelico nei confronti dell'ira. C'è una virtù tutta urbana della «gentilezza» che consiste nell'evitare inopportuni eccessi collerici,

ma che non esclude tuttavia il giusto adirarsi per le offese ricevute: non rispondere emotivamente alle ingiurie rivolte al proprio prestigio è considerato, dice Aristotele, «cosa da schiavi» (EN IV 11); e su questa ammissione dell'ira nel campo della virtù avrebbe lungamente polemizzato la tradizione stoica.

È comunque compito difficile seguire, da *spoudaios*, la rotta della medietà; in molti casi, converrà attenersi ad una «seconda navigazione», che si avvicini a quello degli estremi socialmente più accettabile (per esempio la temerarietà rispetto alla viltà, la prodigalità rispetto all'avarizia), e si allontani dal richiamo moralmente più pericoloso, quello del piacere (II 9). Da queste considerazioni può facilmente prendere le mosse una sorta di galateo orale del gentiluomo urbano, quale in effetti viene tratteggiato nei libri centrali della *Nicomachea*. Ma, poiché la virtù è essenzialmente scelta, ed è soltanto la scelta ad essere oggetto di lode o di biasimo morale (nonché giuridico e sociale), l'analisi aristotelica procede innanzitutto ad un'indagine di straordinario interesse sulla struttura della scelta e dell'azione morale che da essa si genera.

La scelta si iscrive nel campo delle azioni volontarie — le sole moralmente responsabili e valutabili —, ed è quindi dalla distinzione fra volontario e involontario che l'analisi inizia. Azioni involontarie (perciò non imputabili) sono quelle compiute per effetto di una costrizione esterna, senza alcun concorso dell'agente (III 1), o nell'inconsapevolezza delle circostanze (III 2). Volontarie sono per contro le azioni «il cui principio (arche) sta nel soggetto, e da questo dipende compierle o meno» (EN III 1 1110a17 sgg.). Con questa distinzione, Aristotele esprime e insieme porta a chiarezza etica un'evoluzione giuridica già in corso nei tribunali ateniesi, ed egli stesso è consapevole della sua utilità per il legislatore (III 1). Sullo sfondo, stanno i 'casi' tragici di Oreste e di Edipo, e la progressiva sostituzione di una pratica giudiziaria laica al senso religioso della colpa: una sostituzione ancora problematica, come si è visto, nelle Tetralogie di Antifonte, e che qui viene portata a compimento.

Ma l'analisi aristotelica colpisce anche due tesi importanti dell'etica filosofica: quella gorgiana, dell'irresponsabilità di ogni azione in quanto comunque necessitata, e quella socratica dell'involontarietà dell'azione malvagia.

Alla prima, Aristotele replica che né la spinta della passione né l'attrazione del piacevole esercitano una vera e propria «costrizione» sulla condotta: resta in noi la possibilità di resistere, di esercitare quel «potere interiore» (*enkrateia*) che distingue il virtuoso dall'intemperante (EN III 1, 13). Contro la tesi socratica, Aristotele osserva che se è volontaria l'azione buona altrettanto deve esserlo quella malvagia, che è liberamente decisa: l'ignoranza del bene è rifiuto di ostensibili norme morali e sociali, e non può venir confusa né con un errore teorico né con quella inconsapevolezza delle circostanze che è invece principio di involontarietà (III 3, 7).

L'insistenza sulla volontarietà (di cui la scelta morale è parte) comporta in Aristotele un presupposto fondamentale: la libertà dell'azione e della scelta. Il comando dell'azione sta in noi (*eph'hemin*): «l'uomo è principio e padre delle azioni come dei figli» (EN III 7 1113M8 sg.). L'assunzione della libertà dell'agire come nucleo del pensiero etico non è esente in Aristotele da difficoltà e da problemi. Va osservato, in primo luogo, che essa non risulta da una argomentazione teorica, ma viene piuttosto «testimoniata» dal comportamento dei cittadini e dei legislatori, che puniscono le azioni malvage e incoraggiano quelle virtuose, dando così prova di ritenere le une e le altre responsabili, imputabili a un soggetto, dunque liberamente decise (EN III 7). Come ha osservato Sorabji, Aristotele esclude qualsiasi forma di determinismo morale 'duro' soprattutto perché esso risulterebbe in contrasto con gli *endoxa*, con le convinzioni di base attestate dal comportamento sociale diffuso.

In secondo luogo, il presupposto della libertà entra in tensione con l'idea aristotelica della determinazione del carattere mediante l'abitudine, che forma una «condizione» permanente (*hexis*), una seconda natura morale. Qui l'analisi di Aristotele si fa

tormentosa. È vero, egli ammette, che chi ha acquisito una *hexis*, ad esempio l'ingiustizia, non può più tornare indietro, come chi ha scagliato una pietra non può richiamarla; ma «all'inizio gli era possibile non diventare ingiusto», e quindi lo è diventato volontariamente, trasgredendo il condizionamento virtuoso operato dal padre, dalla città, dalla legge (III 7 1114a 13 sgg.). È anche vero, allora, che dello stato del nostro carattere siamo «signori» e «corresponsabili» (*synaitioi*), insieme con la formazione ricevuta, solo all'inizio, e che in seguito l'eventuale perversione è irreversibile: ciò non elimina l'iniziale e perdurante responsabilità dell'orientamento verso la virtù e il vizio (1114b30 sgg.). Ver-nant ha negato che ad Aristotele si possa propriamente attribuire una teoria del 'libero arbitrio', il che appare confermato, come vedremo, dal rapporto che egli istituisce tra scelta, volontà e fini. Ciò che non è tuttavia eliminabile, pena il crollo del suo intero sistema etico, è un certo grado di causalità del soggetto rispetto all'azione, una certa libertà di scelta dei 'progetti di vita', delle sequenze di *praxeis* che portano alla formazione del carattere, sulle quali si fondano responsabilità morale e imputabilità sociale. L'azione volontaria è dunque in qualche misura libera. Dal punto di vista etico, il suo nucleo è costituito dalla scelta deliberata (*proairesis*), che ne costituisce soltanto una parte, giacché non tutti gli atti volontari, ad esempio quelli impulsivi dei bambini, sono deliberatamente scelti (EN III 4). Ma la scelta accade in ordine a fini, e i fini — questo è un altro aspetto centrale dell'etica aristotelica — non sono deliberati. La fenomenologia del comportamento mostra che essi vengono posti da una diversa funzione psichica, la *volizione* (*boulesis*), che non dipende dalla deliberazione razionale bensì è radicata nella *orexis*, la sfera dei desideri e delle tendenze. Si possono così volere fini desiderabili ma impossibili, come l'immortalità, oppure indipendenti dalla sfera d'azione del soggetto, come la politica degli Sciti (EN III 4). Soprattutto, poiché la *orexis* è irrazionale e soggetta al perversimento delle passioni, si possono desiderare fini malvagi. Nel *Eudemia* Aristotele aveva scritto che «per natura il *telos* è

sempre buono [...] ma contro natura e per perversione il fine non è il bene ma ciò che appare tale», e quindi il male (kakon) può risultare desiderabile alla volizione (EE II 10 1227a18 sgg.). E, aggiunge la Nicomachea, mentre lo spoudaios vuole ciò che è veramente buono, è proprio dell'uomo moralmente degradato, il phaulos, porsi come fine l'ottenimento del piacere in luogo del bene (EN III 6).

La posizione del fine buono è dunque affidata da un lato a una naturale predisposizione positiva della volizione, dall'altro al consueto criterio sociale impersonato dallo spoudaios; in ultima analisi, la conformazione dei fini alla norma naturale-sociale sarà dovuta all'abitudine virtuosa e al condizionamento dei desideri che essa comporta. Non è il logos, ma la virtù etica a determinare la bontà degli scopi dell'azione, ripete Aristotele a più riprese (EE II 11 1227b25 sgg., EN VI 13 1144a6 sgg.).

La sottrazione dei fini all'ambito della deliberazione e della discussione razionale è sicuramente un esito della disgiunzione, antiplatonica, tra sfera morale e razionalità, e in particolare del rifiuto di quella idea del Bene che ne costituiva il punto d'incontro. Ne risulta in ogni caso un doppio indebolimento della libertà dell'azione posta al centro dell'etica aristotelica. Da un lato, in fatti, l'azione è indirizzata a un fine oggetto di volizione, e que è a sua volta orientata da un ambito del «desiderabile» che essere moralmente buono o cattivo e che non è comunque so getto ad alcun criterio razionale di preferibilità. Dall'altro lato la «rettitudine» (orthotes), o 'rettificazione' dei fini è affidata alle ben note procedure sociali di conformazione del desiderio agli standards condivisi. In entrambi i casi, la volizione degli scopi del comportamento è lasciata alla determinazione del desiderio, bene o male condizionato che esso sia, e sottratta al controllo e al confronto razionale. Questo era invece apparso a Platone come l'unico possibile livello di superamento positivo del conflitto intrapsichico e intersoggettivo — anche se destinato naturalmente a introdurre un nuovo momento di conflittualità tra progetto

razionalmente desiderabile e sfera dell'esistente individuale e sociale.

Aristotele appare per contro fiducioso nella possibilità di un retto condizionamento della volizione, e quindi di una normalità positiva degli scopi. Egli è assai più interessato ai dispositivi della deliberazione e della scelta dei mezzi razionalmente adeguati agli scopi dell'azione: se è vero che il buon medico e il buon marinaio non si distinguono dagli altri per il volere la salute e l'approdo nel porto, ma per la capacità di decidere la terapia e la rotta adeguate a questi fini.

La scelta, su cui si sposta l'attenzione aristotelica, è dunque deliberazione sui mezzi efficaci per l'ottenimento dei fini — una sorta di dibattito assembleare interiorizzato —; ma è anche selezione dei fini, non in ragione della loro desiderabilità bensì della loro praticabilità. Si può desiderare qualsiasi cosa ma non si può deliberare un corso di azioni rivolte a qualsiasi scopo. La scelta verte infatti su scopi che dipendono dalla nostra azione (EN III 4 111 lb30). Essa opera dunque sul contingente e non sul necessario e immutabile, come l'ordine del cosmo e le proprietà geometriche, né su ciò che pur essendo contingente è fuori dalle nostre capacità di intervento, come i fenomeni meteorologici, il caso, il passato (EN III 5). La scelta deliberata è un progetto di azione relativo al «futuro e possibile» (1139b5 sgg.), a scopi desiderati e compresi nel nostro raggio di praticabilità (III 5 1112a30 sg-, 1113a10 sgg.). Essa risulta dunque un «desiderio deliberativo», posto ai vincoli razionali relativi al calcolo dei mezzi necessari allo scopo proposto (III 5, VI 2 1139a22 sgg.).

La forma della razionalità coinvolta nel processo della *proairesis* non può essere quella teoretica pura, di cui Aristotele aveva negato ogni coinvolgimento etico; si tratta piuttosto di quella razionalità seconda, la *phronesis* — saggezza o prudenza — che, come si è visto, costituiva una sorta di interfaccia tra sfera dianoetica e sfera etica, fra teoria e morale. In quanto mette in opera questa capacità razionale di calcolo dei mezzi e dei corsi d'azione ordinati ai fini desiderabili, la scelta può venir definita

come «pensiero desiderativo» (*orektikos nous*), o «desiderio pensante» (*orexis dianoetike*) (EN VI 2 1139b4): entrambi quasi-ossimori, che rinviano immediatamente a un doppio e difficile problema per Aristotele. Qual è, da un lato, il rapporto tra la *phronesis* — pur sempre una facoltà razionale — e la virtù etica, il cui ambito è extrarazionale? e qual è, dall'altro lato, il rapporto tra questa saggezza così coinvolta nell'ambito morale e la pura teoria, che invece ne è radicalmente estranea? Per il primo aspetto: quando la virtù non riesce a condizionare i fini, un sagace calcolo dei mezzi in ordine a fini malvagi sarà pur sempre opera di *phronesis*. E viceversa: è possibile che la virtù stabilisca ottimi fini, ma che essi non risultino raggiungibili per difetto di razionalità pratica? Per evitare un ritorno al-Tintellettualismo socratico-platonico, Aristotele deve mantener ferma la distinzione essenziale fra virtù e *phronesis*, sfera morale e sfera razionale. Egli ammette persino un caso di estrema degenerazione morale, *Yakolasia* o incontinenza, in cui la scelta è indirizzata a fini malvagi ed è inoltre capace di un calcolo efficace Per raggiungerli (EN VII 9). Qui la *phronesis* assumerà tuttavia il nome più ambiguo di *deinotes* (abilità). Di norma, però, il legante fra saggezza intellettuale e virtù etica è contraddistinto da Aristotele con un doppio «non senza»: «non è possibile essere buoni e virtuosi in senso proprio senza *phronesis*, né è possibile essere saggi e prudenti senza virtù etica» (EN VI 13 1144b31 sg.). Poiché la virtù rende retti i fini della scelta, e la *phronesis* delibera i mezzi per raggiungerli, è impossibile essere «*phronimos* senza essere buono» (1144a36 sg., 1144M6 sgg., e anche EE Vili). Questa è anche la struttura del «sillogismo pratico» che governa la prassi razionale secondo Aristotele: la premessa maggiore contiene il fine, posto dalla virtù, la minore i mezzi, formulati dalla *phronesis*; la conclusione è l'azione.

La rotta mediana della vita, con la sua catena di scelte deliberate, non può dunque venir tracciata senza la posizione virtuosa dei fini e senza il calcolo intelligente dei mezzi. La reciproca implicazione di virtù e *phronesis*, più che teoricamente fondata

viene resa visibile — come spesso accade in Aristotele — dalla contiguità testimoniata dall'esperienza linguistica e sociale tra le figure ostensibili del virtuoso e del saggio, dello *spoudaios* e del *phronimos*. Quest'ultimo è portatore di un'intelligenza deliberativa che verte sulla zona del contingente, sottratta alla necessità e alla dimostrazione scientifica, e consegnata piuttosto all'opinare: la *phronesis* è appunto la modalità di funzionamento ottimale della parte opinativa, «doxastica», dell'anima razionale (EN VI 5). Essa è una capacità di approssimazione «stocastica», mediante il calcolo pronto e prudente delle opportunità, in ordine ai fini praticabili dall'uomo (EN VI 8): in quanto tale, la sua sfera d'azione è per eccellenza quella del governo della città e della casa (EN VI 9). Il modello del *phronimos* è dunque additabile in Pericle, e in quanti come lui sono buoni «amministratori e politici» (VI 5 1140b10 sg.). Il senso comune, l'*ethos* pubblico, la tradizione condivisa sono pronti ad escludere che una tale figura sia dedita a fini moralmente malvagi; anche soltanto per risultare efficace, del resto, il *phronimos* dovrà essere temperante, perché questa virtù ne protegge l'intelligenza dai turbamenti indotti dall'attrazione del piacere e dalla paura del dolore (EN VI 5). La contiguità fra *phronimos* e *spoudaios*, fra intelligenza pratica e virtù morale, viene così fatta slittare da Aristotele verso una identificazione di fatto, pur salvando la distinzione di principio. La coincidenza delle due figure sullo sfondo sociale (la città, la famiglia) è tale da consentire di superare intuitivamente la difficoltà teorica, e da suggerire prepotentemente una normalità di rapporto, rispetto alla quale ogni deviazione costituisce, come la *akolasia*, una degradazione morale incurabile, una ricaduta nel vizio assoluto (EN VII 6-9).

Per venire al secondo problema: l'implicazione stretta della *phronesis* nella scelta morale e nella vita etica, se ne fa una forma di intelligenza necessaria alla virtù, la declassa al tempo stesso rispetto alla funzione suprema dell'anima razionale, la teoria, che ha ad oggetto le verità necessarie ed immutabili e non il mondo contingente della *praxis* e della deliberazione. Questa

funzione ha il suo compimento nella sapienza (*sophia*): pensare che l'intelligenza pratica possa governare su di essa equivale a supporre che la politica governi sugli dèi perché amministra tutto ciò che è presente nelle città. Piuttosto, la *phronesis* dovrà contribuire a garantire le condizioni propizie al fiorire della teoria: si apre qui un nuovo e grave problema per Aristotele — la subordinazione della vita morale e dell'intelligenza che le è peculiare alla sfera della pura teoria, quindi del cittadino *spoudaios* e *phronimos* al filosofo — di cui discuteremo nel paragrafo seguente.

La parte centrale della *Nicomachea* è intanto destinata a delineare la rotta mediana, gli stili di vita costituiti dalla catena delle scelte virtuose e intelligenti. Per la gran parte, essi risultano da un buon governo delle passioni, che non vanno abbandonate all'intemperanza ma neppure spente in una tetragona insensibilità tanto inumana quanto inurbana. Così il coraggio è la virtù 'opolitica' intermedia fra temerarietà e viltà (*EN* III 9-12). La moderazione temperante (*sophrosyne*) è la via di mezzo nell'uso dei piaceri, che si contrappone a due forme diverse di perdita del controllo su di sé (*enkrateia*) (*EN* III 13-15). L'una, l'intemperanza (*akrasia*), comporta bensì il riconoscimento dei divieti imposti dalla norma virtuosa, ma è incapace di attenersi ad essi, e soggiace alla spinta passionale. L'altra, e peggiore, è l'incontinenza (*akolasia*), in cui la dedizione al piacere non è una resa alla forza della passione ma una scelta deliberata e intenzionale (*VII* 1-11). Il piacere, del resto — ribadisce ampiamente Aristotele contro Platone — non è in se stesso un male assoluto, anzi si accompagna alla felicità virtuosa e rende perfetta la vita; quando si tratti, s'intende, del piacere giusto e lecito quale lo desidera lo *spoudaios*, non di quelli legati alla corporeità e prediletti da animali e schiavi (*VII* 12-15, *X* 1-5).

Vengono poi descritte virtù più strettamente legate alla quotidianità della vita sociale, una sorta di galateo relativo all'economia dello scambio dei doni e all'autorappresentazione sulla scena pubblica. Secondo una scala quantitativa, esse consistono nella liberalità, intermedia fra prodigalità e avarizia (*IV*

1-3), e nella magnificenza, che deve evitare l'eccesso della volgarità e il difetto della meschinità (IV 4-6), per culminare nella virtù dei grandi uomini, la magnanimità (megalopsychia), questo “ornamento della virtù” prossimo alla kalokagathia aristocratica, o al legittimo desiderio di onori speciali deve accompagnarsi un appropriato stile di comportamento, che sarà lento e grave, e si varrà di una dizione posata (una figura in cui amerà un giorno riconoscersi il ceto senatorio romano) (IV 7-10). A queste virtù maggiori fa corteo un gruppo di virtù tipicamente urbane, come la mitezza, la benevolenza, la veridicità, una misurata allegria (IV 11-14). Più problematica risulta l'analisi delle due virtù etiche principali, la giustizia e l'amicizia, cui sono dedicate due trattazioni quasi autonome, che occupano rispettivamente i libri V e VIII-IX della Nicomachea.

L'amicizia (philia) è per Aristotele il vincolo affettivo costitutivo dei rapporti interpersonali: nella sua versione «naturale», essa rappresenta il legame che garantisce la coesione della famiglia (Vili 1); in quella «politica», l'amicizia consolida la «concordia» fra i cittadini virtuosi, è l'antidoto più efficace alla conflittualità che uomini moralmente degradati possono introdurre nella polis (Vili 1, IX 9). Fondamento affettivo della pace familiare e sociale, la philia aristotelica è in un certo senso l'erede neutralizzato dell'eros platonico. Privata di entrambe le sue possibilità «demoniche» (vuoi la caduta nella bramosia corporea, vuoi la sublimazione verso la conoscenza e il bene), e ricondotta dall'ambito del rapporto fra «amanti» a quello più freddo del vincolo tra familiari e concittadini, la philia può esercitare le sue benefiche funzioni coesive senza correre il rischio di uscire dal suo alveo naturale e sociale. Pensato in questo contesto, il sentimento d'amicizia si esprime al suo meglio, secondo Aristotele, quando esso si scambia tra pari: la migliore amicizia è una forma di eguaglianza (Vili 7). E il suo fondamento non può essere — in questa morale tutta mondana — che una retta forma di egoismo. Si ha certo bisogno di amici per l'azione virtuosa cui essi collaborano; ma si ha soprattutto bisogno di riconoscere in loro, come in uno

specchio, in un altro se stesso, la virtù che è in primo luogo nostra propria. Solo i buoni possono dunque propriamente dirsi amici perché il loro egoismo, fondamento di questo vincolo, è legittimato dalla virtù (Vili 7, IX 8-9). Nel filosofo, l'egoismo è ulteriormente valorizzato dal fatto che egli ama in se stesso la parte più nobile dell'io, quella pensante, e questa amica con sé gli rende dolcissimo il tempo trascorso nella riflessione (IX 4): appare qui un frammento di quell'antropologia della beatitudine filosofica, che conoscerà i suoi fasti nel libro X della Nicomachea.

Oltre alla compiuta amicizia nell'eguaglianza dei buoni fra di loro e con se stessi, vi sono forme meno perfette di amicizia fra diseguali (il padre e il figlio, il marito e la moglie, il governante e il suddito): qui la distribuzione dell'affetto risulterà non paritetica ma proporzionale al merito, nel senso — anche questo tipico di una morale tutta laica — che chi è migliore dovrà ricevere più affetto di quanto ne dispensi, dovrà per i suoi meriti essere amato più di quanto sia tenuto ad amare (Vili 8).

Non mancano in Aristotele regole di condotta urbana nell'amministrazione dell'amicizia (IX 1-3, 10-12). Più interessanti, e più problematiche, le sue riflessioni sull'amicizia politica, connessa all'altra grande virtù, la giustizia (*dikaiosyne*).

Questa si rappresenta e si articola, nell'analisi aristotelica, sulla scene maggiori della vita collettiva: la città, il tribunale, il mercato, la famiglia. Quanto alla prima, Aristotele raccoglie inizialmente senza incertezze e con rigore la grande eredità del pensiero della polis e della sua legge. Ingiusto è chi trasgredisce la legge (*paranomos*), chi viola l'eguaglianza fra cittadini (*anisos*), chi non accetta l'armonica distribuzione dei beni e degli onori secondo il merito (*pleonektes*) (V 2). La giustizia consisterà per contro nell'osservanza dei comportamenti prescritti dalla legge. La legge costituisce la perfetta giustizia nei rapporti sociali, e il legislatore ha disposto un'adeguata educazione collettiva per garantirne un rispetto interiorizzato e condiviso (V 3,5). A un primo livello, non pare ci sia molto da aggiungere a questo fermo primato della legge come criterio di giustizia, se non che il suo

prudente amministratore, il cittadino dabbene (*epieikes*), saprà adattarne flessibilmente le norme generali ai casi singoli (V 14). Non diverso è il caso della giustizia dei tribunali, quella «correttiva» (cioè non tanto rieducativa, come aveva pensato Platone, quanto punitiva): qui il giudice, applicando la legge, agisce come «il giusto animato», la personificazione della norma etico-giuridica (V 7). E non troppo dissimile — seppure reso più complicato di fatto dalla difficoltà di regolamentare un campo meno consueto alla tradizione, più impolitico qual è quello economico — è il caso della giustizia del mercato. Qui si tratta di stabilire reciprocità che pareggi equamente le ragioni di scambio dei *h-e* dei servizi, non tanto dal punto di vista del loro valore economico, ma del valore sociale dei loro produttori e prestatori. Si tratta, qui, di un delicato punto di contatto fra l'etica e l'embrione di una teoria economica di Aristotele (sviluppata soprattutto nelle pagine dedicate alla *crematistica* nel libro I della *Politica*). Le difficoltà stanno più nella necessità di governare dal punto di vista morale una situazione storico-sociale in via di trasformazione che nella concettualità etica vera e propria, in grado anche qui di imporre il suo punto di vista legato alle virtù della politica in senso lato.

La serrata analisi aristotelica mostra piuttosto i segni di una incrinatura problematica proprio sul terreno che le è di norma più congeniale: quello dei rapporti fra le virtù di amicizia e giustizia e la vita politica da un lato, fra la dimensione privata della famiglia e la dimensione pubblica della polis dall'altro. Un terreno tanto più importante quanto è proprio sulla tenuta di questi rapporti che si fonda, come abbiamo visto a più riprese, la consistenza complessiva del discorso etico di Aristotele. Occorre dunque esaminare da vicino la genesi di quella incrinatura e i modi per la sua possibile ricomposizione.

Si può partire dalla differenza che Aristotele istituisce fra giustizia politica e giustizia familiare (V 10). La prima, regolata dalla legge, governa i rapporti tra soggetti autonomi e pari fra loro; la seconda invece — la giustizia del padrone verso lo schiavo, del

padre verso il figlio, del marito verso la moglie — non accade nello spazio aperto della politicità ma in quello domestico, prevede rapporti asimmetrici e soprattutto non ha propriamente a che fare con altri soggetti, ma con se stessi, perché i familiari sono in un certo senso «parte di noi». Questa prima dissaldatura fra rapporti familiari e rapporti politici non ha, di per sé, effetti particolarmente problematici. La differenza non impedisce ad Aristotele di instaurare una specularità fra i due ordini di rapporti, con il doppio vantaggio di poter interpretare le forme del potere familiare sul modello razionale di quelle politiche, facendo della famiglia una micro-polis, e viceversa di fondare il potere politico sulla naturalità propria di quello familiare, quasi la città fosse, almeno da questo punto di vista, una grande famiglia.

E il rapporto con gli schiavi sarà di tipo tirannico (l'unico tipo di Tirannide giustificato da Aristotele), quello con i figli di tipo ale quello con la moglie analogo al potere aristocratico, quello tra fratelli di tipo timocratico, cioè basato sul riconoscimento di dignità e diritti; la democrazia, infine, è il modello di una casa senza padrone o con un padre debole (Vili 12).

Ma questa specularità, per certi versi così rassicurante, comporta anche un problema, e un rischio. Mentre le diverse forme del potere esistono simultaneamente nella famiglia, questo non accade mai nella polis, che a seconda del suo assetto costituzionale sarà retta, nei casi migliori, da un regime monarchico, aristocratico o 'politico' (in quest'ultimo governa la massa dei cit-tadini-opliti), oppure dalle rispettive degenerazioni (tirannia, oligarchia, democrazia). Ora, le forme della giustizia e dell'amicizia prevalenti dovranno conformarsi alla costituzione in vigore (Vili 13). Se infatti queste virtù potevano esser pensate inizialmente come conformazione alla legge e all'ethos pubblico, in un'armonica saldatura fra la sfera della città e quella della famiglia, l'evidenza di una diversità di fondo tra le forme costituzionali del potere comporta, proprio in ragione di quel nesso conformativo, una differenziazione tra modi della virtù in rapporto ai modi del potere, una relativizzazione della prima rispetto al

secondo: quindi una incrinatura della identità fra uomo e cittadino su cui si imperniava fin qui in larga parte l'analisi etica di Aristotele.

L'uomo buono (agathos) può non identificarsi più con il cittadino spoudaios, giacché questa qualità significa innanzitutto adeguamento alle esigenze collettive della polis, ed esse variano, anche radicalmente, in funzione del regime al potere. La stessa educazione prescritta dal legislatore, funzionale com'è alla stabilità del regime, può non essere viceversa adeguata alla formazione dell'uomo virtuoso in senso compiuto, che dovrà quindi ricorrere — non senza effetti paradossali rispetto alla ben nota continuità formativa di padre, legge e città — ad una sua peculiare educazione privata.

Aristotele deve così ammettere che l'educazione pubblica non conduce necessariamente alla virtù, e che il cittadino spoudaios, cui si era altrove riconosciuto il ruolo di criterio del valore morale, può esser tale anche non possedendo la virtù in senso assoluto e compiuto (EN V 5, Poi. Ili 4). L'analisi aristotelica è dunque ad una disgiunzione inquietante fra polis e virtù spezzandone la coesione finora fondamentale. Essa è confermata del resto dalla variazione che una virtù maggiore come la giustizia subisce in relazione alle diverse forme del potere. Se giustizia so ciale è distribuzione di beni e poteri in relazione al merito, in una città democratica quest'ultimo spetterà in misura paritaria a tutti i cittadini liberi, in una oligarchica a chi primeggia per ricchezza e nascita, in una aristocratica a chi si distingue per virtù (EN V 6 Poi. Ili 9).

Aristotele non si arresta, né potrebbe farlo, alla constatazione di questa relativizzazione della virtù alle forme del potere: essa comporterebbe effetti devastanti su tutta la pacificata architettura della sua etica, fondata sul nesso armonico tra natura e società, privato e pubblico, morale e politica. Esiste dunque un luogo della saldatura e della ricomposizione: nella «città migliore» da un punto di vista costituzionale, la virtù dell'uomo buono in generale tornerà ad essere identica con quella del buon cittadino, la stessa

educazione (paideia) e gli stessi costumi pubblici (ethe) varranno a formare lo spoudaios (qui di nuovo sinonimo di agathos) e a preparare l'uomo di governo, politico o regio che esso sia (Pol. Ili 4, 18). Ed è appunto nel delineare questa «ottima costituzione, il suo ordine, le sue leggi e i suoi costumi» che l'etica e la politica aristoteliche sono destinate ad incontrarsi: non a caso, quelle citate sono le ultime parole della Nicomachea (X 10 1181b20 sgg.), e ne segnano l'immediata transizione alla Politica.

Questa tentata ricomposizione del sistema nel luogo concettuale della «città migliore» è però carica di problemi latenti. Rendendoli espliciti, li si potrebbe ridurre a due alternative. O «città migliore» — come del resto Aristotele era parso talvolta suggerire — è di fatto l'Atene del IV secolo, sfondo adeguato per l'identità di uomo virtuoso e buon cittadino; oppure nessun regime esistente è in grado di costituire questo sfondo, e si tratta di progettarlo nella teoria. Il primo caso può difficilmente venir reso esplicito per l'eccesso di conformismo che esso comporta, configurando dichiaratamente la Nicomachea come un trattato sulle virtù ateniesi e la Politica come un invito all'universale imitazione di Atene, alla maniera dell'epitafio pericleo in Tucidide o della retorica propagandistica di Isocrate. Né l'una né l'altra sembrano consone al livello della teoria etica di Aristotele e neppure del resto alle sue inclinazioni politiche (per le quali Atene contemporanea soffriva di un eccesso di democrazia), ry altra parte, se la città adeguata alla virtù è tutta da pensare e da c0struire, si spalancano le porte a un ritorno irresistibile dell'utopia platonica; soprattutto, si delegittima la politicità esistente, sicché la conformazione all'ethos pubblico, anziché preparatoria della virtù, diventerebbe immediatamente foriera, come in Platone, di degradazione e di vizio.

Del resto, è appena il caso qui di accennare come la stessa delineazione dell'«ottima costituzione» sia tutt'altro che lineare nella Politica di Aristotele. Essa oscilla di fatto fra la preferenza per la città governata dai cittadini mesoi (una proiezione sociologica della medietà virtuosa dell'etica), retta dalla legge —

«pensiero scevro di desiderio» —, composta da cittadini omogenei fra loro, pari, virtuosi (homoioi, isoi, spoudaioi), la città, insomma, vagheggiata contro il regime democratico dal moderatismo ateniese del IV secolo (Poi. Ili 15-16, VI 11); e l'opposta attrazione per il potere monarchico esercitato dall'uomo e dalla famiglia che eccedano per virtù su tutti gli altri, in cui non è infondato riconoscere un'eco del crescente prestigio della dinastia macedone (III 13).

Forse (come suggerisce P.L. Donini), il punto di contatto e di transito fra l'Atene esistente e la «città migliore» è stato visto da Aristotele nel lavoro educativo delle famiglie degli spoudaioi, non insensibili anche alle lezioni dell'etica filosofica.

Ma sono, questi, problemi diversi e specificamente politici. Altri e più radicali coinvolgono direttamente l'etica se la «città migliore» va pensata come diversa da quella, o quelle, che appartengono ai «fenomeni» dell'esistente.

C'è, lo sappiamo, una solidarietà di base fra natura e società: è «naturale» l'essenza politica dell'uomo, come è «naturale» la formazione della polis. C'è poi un'ulteriore solidarietà fra politicità e morale: la città educa alla virtù e lo spoudaios costituisce al tempo stesso il criterio morale del comportamento pubblico e la normalità naturale-sociale dell'uomo in quanto «animale politico». A questa doppia normalità parrebbe poter corrispondere una diffusa presenza degli spoudaioi, ed essa dovrebbe dar luogo a una ulteriore normalità della «città migliore» nell'esistente. A più riprese, Aristotele sembra in effetti alludere ad una larga diffusione sociale del tipo d'uomo «normale», e ad una pari diffusione di forme di città ben governate, pur nella varietà delle forme costituzionali. Altrove, egli sembra non poter accettare le conseguenze di queste assunzioni (la relativizzazione delle virtù alle forme del potere, il carattere decisamente descrittivo assunto in questo caso da etica e politica), e privilegiare invece il carattere prescrittivo della «normalità» (eccezionalità dello spoudaios e della sua virtù, necessità di progettare la «città migliore»).

Una tensione, questa, tipica di molti aspetti del pensiero aristotelico, che certo dipende, almeno in parte, dal suo sforzo di padroneggiare l'eredità platonica in un contesto concettuale radicalmente mutato, e nell'ambito di esigenze politico-morali del tutto diverse, cui quell'eredità oppone resistenza. Una tensione, per quanto ci riguarda più direttamente, che è destinata a trovare una delle sue espressioni più acute nelle pagine finali della Nicomachea.

6. «Piaceri meravigliosi»: la teoria, la scuola, il filosofo

Prima di giungere alla sua conclusione naturale, la transizione al trattato sulla Politica (X 10), l'Etica nicomachea introduce uno stacco violento rispetto al piano su cui si era fin qui svolto il suo discorso — l'analisi delle virtù e dei valori etici, propri della sfera dell'interazione sociale, in cui adeguatamente si dispiega e si realizza la «natura politica» dell'uomo-cittadino. In tre capitoli del libro X, dal 7 al 9, questa forma di vita viene infatti bruscamente declassata a una condizione subalterna, «seconda» in virtù e felicità rispetto alla straordinaria eccedenza, di natura sovrumana, che spetta a un altro modo di esistenza, quella del filosofo dedito, nella pace della scuola, alla pura teoria: a lui solo spettano la virtù perfetta e la felicità più piena. Questa svolta pone un problema esegetico di importanza decisiva per la comprensione del senso complessivo dell'etica aristotelica. Prima di discuterlo, è tuttavia necessario analizzare i presupposti testuali che rendono la svolta in qualche modo necessaria, e ne determinano le modalità.

L'Aristotele della Nicomachea ereditava in effetti dalla sua prima Etica, l'Eudemia, un esito che ora doveva apparirgli più mai problematico. Alla fine di quel trattato, si poneva il problema di quale fosse il criterio (*horos*) che lo *spoudaios* deve tenere nella scelta e nell'acquisizione dei beni, fisici o sociali che fossero; questo criterio veniva fatto consistere nell'opzione per quelli che potessero promuovere la «contemplazione di dio» (*theoria tou*

theou), e nel rifiuto di quelli che ostacolassero «la contemplazione e il servizio (therapeia) di dio» (EE Vili 3 I249b17 sgg.). Non è facile comprendere il senso di questa conclusione dell'Eudemia. Certo sembra insostenibile l'interpretazione di Dirlmeier e Düring, secondo i quali theos varrebbe qui il «divino in noi», cioè il pensiero (nous), e il passo andrebbe dunque interpretato nel senso che è bene ciò che promuove l'attività conoscitiva in generale, la vita della scienza. Il termine therapeia, che designa il servizio rituale reso alla divinità, non pare suscettibile di una trasposizione senza residui teologici. La divinità sarà piuttosto da intendersi, secondo l'interpretazione tradizionale (condivisa da Jaeger, Gauthier, Berti, Kamp) come l'oggetto di un «servizio» conoscitivo, di una dedizione teorica: la contemplazione sarà dunque non l'attività scientifica in generale, ma l'indagine cosmologico-teologica propria del «filosofo primo» di cui parla la Metafisica. Ma anche così, il problema resta. Perché mai lo spoudaios dovrebbe finalizzare la sua esistenza alla teoria in generale, e addirittura alla teologia? Le sue virtù specifiche — secondo l'Eudemia come secondo la Nicomachea — non sono affatto propizie alla teoria: anzi, legate come sono ai rapporti sociali, alla politica, alla guerra, esse ostacolano direttamente l'ozio, la scholè, necessari a qualsiasi forma della teoria. Chiedere allo spoudaios di farsi teologo è altrettanto improprio di quanto lo sarebbe, per usare una metafora aristotelica, di chiedere al geometra di essere persuasivo o al retore di condurre dimostrazioni scientifiche. Che cosa significa allora questa conclusione dell'Eudemia"! Può trattarsi di un'eco del giovanile Pro-trettico, un'alquanto posticcia esortazione alla filosofia, un relitto del giovanile platonismo aristotelico, secondo la famosa (e non molto convincente) tesi di Jaeger. O piuttosto di una chiusa nobilmente retorica, un'invocazione agli dèi che pone la vita morale sotto la loro protezione giocando sul doppio senso — letterale e metaforico — della «contemplazione» e del «servizio» che alla divinità sono comunque dovuti.

Che sia l'una o l'altra di queste cose, o anche entrambe insieme, la fine dell'Eudemia rappresentava per la Nicomachea tanto una problematica eredità testuale, quanto il segnale di 60 ancor più problematico nodo concettuale: il rapporto fra la sfera delle virtù etico-politiche e l'attività conoscitiva, in particolare cosmologico-teologica, propria tradizionalmente della figura del filosofo (non a caso ricorrono nell'etica aristotelica i nomi emblematici di Talete e di Anassagora), riattualizzata dal platonismo delle Leggi e dalla stessa Metafisica aristotelica.

La soluzione del problema, cui lavora la strategia complessiva della Nicomachea limitandosi dapprima a una serie di accenni e di distinzioni preliminari, sembra essere quella di una simultanea valorizzazione delle due forme di vita, pratica e filosofica, nella loro rispettiva autonomia: una soluzione tipica dello stile aristotelico e del resto parallela alla distinzione epistemologica fra sapere teorico e sapere pratico. Questo lavoro preparatorio allude inoltre, discretamente, a una gerarchia di valore fra le due forme, che nulla tuttavia tolga ad entrambe.

Così, come sappiamo, la distinzione fra una funzione razionale e una desiderante dell'anima fondava l'esistenza di due gruppi di virtù, dianoetiche ed etiche (EN 113 1103a2 sgg.). Così, ancora, una ulteriore distinzione nell'ambito della facoltà razionale separa la ragionevolezza pratica {phronesis} dal pensiero teorico (VI 2), cui compete la scienza di ciò che è necessario ed eterno, una scienza che si produce e si trasmette nell'ambito dell'insegnamento e della scuola (VI 3). Viene infine definita, sempre per contrasto rispetto alla phronesis, la figura limite della razionalità, la sapienza (sophia), che congiunge in sé il rigore dimostrativo della scienza {episteme} e l'intuizione noetica dei principi (nous). La sophia possiede dunque il sapere epistemico sui livelli più alti della realtà, su quella sfera dell'eterno e del necessario che ha i suoi vertici nella teoria cosmo-teologica, ed ignora la mutevolezza del mondo umano, cui risulta estranea: «i sapienti conoscono cose straordinarie, meravigliose, difficili, divine (dai-monía), ma inutili perché non ricercano i beni umani»

(EN VI 7 1141bl sg.). C'è indubbiamente, al di là dello stesso platonismo, un'aura pitagorica, sapienziale, quasi sciamanica in questo inno aristotelico alla sapienza. Esso serve a fondare una gerarchia degli oggetti di sapere e parallelamente delle forme di conoscenza: *è assurdo credere che la politica o la phronesis siano il sapere (<è aserio (spoudaion), se l'uomo non è la cosa migliore del mon-P1 yi 7 i I41al9 sgg.).* Di quanto la divinità e il cosmo sono più biii dell'uomo, di tanto la forma di sapere che loro compete, la n ra teoria, sarà superiore alla ragione etico-politica che governa DUI t* le cose umane.

La stessa proporzione varrà — e qui si inaugura il decisivo ragionamento delle ultime pagine della Nicomachea — fra le rispettive attività dell'anima, e quindi fra i livelli di virtù e di felicità che ad esse competono (X 7). La scrittura aristotelica viene ora assumendo toni sempre più enfatici, fino a rasentare eccessi inconsueti e soprattutto — come vedremo — a suggerire effetti concettualmente contraddittori.

Fin dal principio, l'accento cade sulla contiguità (che è anche gioco di specchi) fra teoria e divinità. Questa è insieme oggetto di teoria e anche soggetto, nel doppio senso di un dio pensante (come è noto da Metafisica XII 7 e ribadito in EN X 8 1178b21 sgg.), e di un nous che costituisce il divino nell'uomo: «il nous secondo natura ha conoscenza delle cose belle e divine, o perché è cosa divina in sé o perché è la cosa più divina in noi» (EN X 7 1177all sgg.). A questa attività corrisponde la «felicità teoretica», che è la sola perfetta, e conferisce alla filosofia — il linguaggio qui è inequivocabilmente platonico — «piaceri meravigliosi per purezza e stabilità» (1177a25 sgg.). La felicità della teoria è dovuta all'elevatezza di questa attività, alla sua continuità, e soprattutto alla sua autosufficienza (autarkeia). Se è vero che anche il filosofo ha bisogno di beni esteriori e di collaboratori, questo corredo di fortuna è tuttavia per lui infinitamente meno vitale che per il politico, quindi la sua attività è assai più protetta rispetto alle vicende della sorte (EN X 8,9).

L'autosufficienza della teoria, il fatto che essa sia finalizzata solo a se stessa e che sia praticabile nella pace della scholè, il riparo dall'ozio della scuola, che ne assicura l'esercizio lungo un'intera vita di studio e di insegnamento, fanno della felicità che le spetta una vera e propria beatitudine. Il filosofo è l'unico *makarios* in terra, superato solo dal dio su cui riflette e in cui si riflette. La sua vita infatti è «migliore di quella umana», la vive «non in quanto uomo ma in quanto vi è in lui qualcosa di divino»; essa consente — aggiunge Aristotele con la significativa ripresa di un termine caro ai vecchi sciamani 'specialisti dell'anima' «rendersi per quanto è possibile immortali (*athanatizein*)» *ty-ì* 1177b26 sgg.).

Che ne è, di fronte a questo eccesso sovrumano della beatitudine teorica, della forma di vita etico-politica sulle cui virtù sulla cui *eudaimonia* Aristotele aveva così lungamente insistito? Essa conosce un declassamento gerarchico che culmina in una effettiva privazione di valore. Le azioni virtuose della politica e della guerra eccellono, concede Aristotele con un richiamo alla dimensione estetica della morale, «per bellezza e grandezza». Esse sono tuttavia prive di *scholè*, quindi anche di autosufficienza e della beata stabilità che l'una e l'altra assicurano (EN X 7 1177M6 sgg.). La vita delle virtù etiche è dunque soltanto «seconda», perché essa non ha legami con il divino, è peculiarmente «antropica», indissolubilmente legata alla dimensione del corpo e delle passioni (EN X 8 1178a9 sgg.).

Seconda per dignità, la vita etica finisce però per perdere la sua autonomia di valore. Essa è propriamente umana; dunque è soltanto umana; ma se l'umano per eccellenza — argomenta Aristotele non senza contraddirsi — è l'elemento divino in noi, questa vita è finalmente meno che umana. «Sarebbe assurdo se non si scegliesse la vita che ci è propria», quella filosofica, perché per natura «l'uomo è soprattutto *nous*» (EN X 8 1178b2 sgg.). L'enfasi protettiva porta Aristotele ad esaltare la «separazione» della vita noetica (*kechorismene*) — rispetto al corpo, alla vicenda sociale, al mondo dell'esperienza (X 8 1178a22). E lo porta soprattutto ad asserire che la felicità è coestesa alla teoria e proporzionale al suo

esercizio (1178b31 sgg.); il che significa che la vita politica, cui si nega felicità, è perciò stesso infine destituita di virtù, di autonomia morale. Un'ulteriore garanzia viene da ultimo introdotta da Aristotele per assicurare il nesso tra felicità filosofica e religiosità tradizionale. «Chi vive secondo il nous e ha cura (therapeia) di esso sembra essere il più caro agli dèi», per l'affinità con la loro stessa forma di vita, ed è quindi sicuro di una eudaimonia che torna qui al vecchio senso di «favore divino» (EN X 9 1179a22 sgg.).

Non c'è, si può dire, lettore della Nicomachea che non abbia rilevato l'incongruenza, o almeno la tensione, che questi passi introducono rispetto al resto dell'opera: sia per il tono, il linio il modo di scrittura, sia soprattutto per la concettualizzazione che va ben oltre il programma di delimitare l'autonomia della sfera delle virtù etico-politiche che era il tema centrale, e essoché esclusivo, del trattato; e proprio a ridosso del suo ultimo capitolo, che costituisce invece una transizione armonica all'opera sulla Politica.

Bien ricorda che già Schleiermacher aveva notato questa contraddizione nel 1817. Da allora in poi, l'imbarazzo esegetico non ha cessato di produrre sempre nuovi tentativi di soluzione. Il più noto è certamente quello di Werner Jaeger, che dispone le opere etiche di Aristotele, dall'Eudemia alla Nicomachea, secondo una scala decrescente di platonismo teocentrico e spiritualistico, interpretando quindi i passi che ci interessano come residui indeboliti di questo spiritualismo. Recentemente, Gigon si è mosso secondo una linea non dissimile, con l'ipotesi di due redazioni della Nicomachea, la prima più vicina al platonismo del Protrettico, di cui questi capitoli costituirebbero un relitto trasposto nella seconda versione, quella che noi leggiamo, a prevalente interesse etico-politico. M. Nussbaum pensa infine che EN X 7-9 sia un frammento etico di Aristotele, a forte intonazione platonica, incongruamente interpolato nel trattato nonostante la «fiat contradiction» che esso presenta col resto dell'opera. Tutte queste

posizioni non si sottraggono alle critiche in generale rivolte all'ipotesi evolutiva: la difficoltà di riconoscere nel pensiero aristotelico una fase compattamente ispirata al 'platonismo teocentrico' (di cui è dubbia l'esistenza in Platone stesso); la debolezza storiografica dell'operazione di risolvere problemi concettuali smembrando trattati (che derivano, occorre ricordare, da corsi Professati da Aristotele nella scuola) in strati cronologici diversi, interpolazioni e così via. Benché criticabili, queste posizioni, e molte altre loro affini, hanno almeno il pregio di porre in luce l'esistenza di un problema di fondo che le tradizionali interpretazioni sistematizzanti, riprese ancora di recente per esempio da Gauthier e da Kamp, non vedono o tentano forzatamente di ridurre a una non incrinata coerenza del pensiero aristotelico.

Più interessante, perché attenta al contesto comunicativo del trattato, è la proposta di Bien. Mentre la Nicomachea nel suo insieme sarebbe destinata ai cittadini della polis, i capitoli che stiamo discutendo costituirebbero invece un'autopresentazione del filosofo e della sua scuola di fronte alla città, e un invito peraltro trettico ad abbracciare l'attività teoretica. L'interpretazione di Bien non è verosimile in se stessa perché è difficile pensare che Aristotele e la sua scuola si rivolgano alla città con un gesto così arrogante di svalutazione dei valori che le sono propri, di delegittimazione della sua forma di vita, né d'altra parte risulta che essi siano interessati ad un esteso proselitismo nell'Atene del iv secolo proprio mentre affermano il carattere eccezionale della vita teorica. Ma essa risulta tuttavia utilizzabile in un quadro più problematico. Un quadro, cioè, che consenta di vedere nel pensiero aristotelico lo sforzo complesso di dominare esigenze, tradizioni, elementi teorici diversi e conflittuali riducendoli, se possibile, ad una ricomposizione unitaria; lo sforzo, che non sempre riesce, di conservare vecchi materiali superandone il senso d'origine mediante l'introduzione di nuovi nessi, di un'articolata ritessitura concettuale. In questo senso, come si è detto, andrà visto il

rapporto di Aristotele con il platonismo, e per quanto qui ci interessa, con la sua fede nel primato della filosofia.

Di questa eredità, non si tratta soltanto di conservare il contenuto peculiarmente cosmologico-teologico che il Platone delle Leggi aveva assegnato al lavoro del filosofo. Si tratta soprattutto di salvare la supremazia, l'eccedenza di valore antropologico che Platone — rinnovando la tradizione dei sapienti arcaici — aveva riconosciute come proprie del filosofo e del suo modo di vita. Ad esse, a una qualche forma del diritto al dominio che esse legittimavano, Aristotele non può rinunciare: pena una drammatica crisi della identità filosofica, una delegittimazione della figura del caposcuola, una lesione non riparabile nell'ideologia di ceto degli intellettuali dediti alla 'pura teoria'. Al tempo stesso, si tratta per Aristotele di esorcizzare di fronte alla città il fantasma platonico del filosofo-re, la memoria di una stravagante pretesa dei filosofi alla sovranità sulla polis.

Già nel linguaggio di questi tre capitoli è evidente la preoccupazione di Aristotele di attenuare l'effetto sconcertante del suo discorso: si infittisce il suo richiamo alla «ragionevolezza» (eu-logon, due volte), al «consenso» universale (nomologia, due volte), soprattutto alla conformità alle doxai condivise (undici volte). E, conclusivamente, Aristotele insiste sulla necessità che il non sia pretenziosamente vuoto ma corrisponda «ai fatti e 1(fvita»(X9 1179a21 sg.).

E per ottenere questa conformità, questa accettabilità, la rivendicata supremazia filosofica deve pagare un prezzo importante. Non solo si assicura che il filosofo, in quanto pur sempre uomo e perciò obbligato a «convivere con la massa», farà proprie le virtù etiche che regolano la vita altrui, ma per la sua sono inessenziali e anche d'ostacolo (1178b5 sgg.). Ma si garantisce anche l'altro versante di questo sdoppiamento del filosofo: in quanto tale, egli vuole e deve estraniarsi dalla vicenda politica, vivere «da straniero» nella città (Poi. VII 2 1324a16). La separatezza della vita filosofica comporta dunque una sua straordinaria 'pienezza', grazie alla contiguità col divino; ma anche

uno svuotamento, una deprivazione, se è vero che la teoria è ciò che resta dopo «aver tolto l'attività pratica e quella poietica» (EN 1178b20). L'incremento di divinità del filosofo è parallelo ad una sorta di amputazione di umanità; la sua signoria nella teoria e nella scuola è pagata con un esilio dal potere e dalla città. Dal punto di vista della concettualità aristotelica, la figura limite del filosofo, nella sua marginalità privilegiata, sta dunque alla società umana come il dio¹ primo motore della Metafisica sta al sistema del cosmo, e come l'immortale «intelletto attivo» del De anima (III 5) sta al complesso psico-somatico (in tutti questi casi, un asse verticale si sostituisce al piano normale, orizzontale, centrato sulla mesotes, proprio del pensiero di Aristotele).

Storicamente, la supremazia spirituale del filosofo, congiunta con la sua rinuncia alla sovranità politica, rappresenta il massimo della tradizione platonica e pre-platonica che risulti ancora conservabile nella società urbana del tardo IV secolo. Un residuo antico, dunque, ma non solo questo: si tratta infatti al tempo stesso di una prefigurazione aristotelica del «saggio» ellenistico, «ella sua sapienza cosmica, secondo la versione stoica, nella sua sublime felicità, secondo quella epicurea. In questo senso, ma solo in questo senso, la delineazione aristotelica della vita filosofica può mantenere un suo valore protrettico. In un'epoca non tanto di crisi, quanto di disillusione, di disincanto politico, il richiamo alla pace e ai piaceri della vita teorica spesa nella scuola. Può esercitare il suo fascino su frange di intellettualità cittadina e cosmopolitica respinte da quella vita sociale che lo stesso Aristotele aveva descritta come la normalità della condizione umana. Sarà questo, appunto, il pubblico delle scuole filosofiche ellenistiche. Quanto al filosofo, nella sua versione non teorica ma «pratica», gli resta il gusto di teorizzare dall'esterno le forme etiche e costituzionali della vita politica, e di sperare che le sue indicazioni possano venire utilizzate da un'opera di legislazione, che comunque non gli spetta più in prima persona.

7. Anacronismo e astoricità: un'etica per tutte le stagioni?

La scuola di Aristotele, il Peripato, difese l'etica del maestro tenacemente e per lunghi secoli (almeno fino al II dopo Cristo), non senza qualche tentativo di renderla più coerente eliminandone le contraddizioni maggiori, prima fra tutte quella relativa al primato della vita contemplativa. Già il compilatore dei *Magna Moralia* ammetteva che si potesse trovare «problematico e stupefacente» il fatto che in un trattato relativo ai costumi e alla politica si parlasse della meravigliosa superiorità della sapienza (I 34 1197b28 sgg.). Dicearco ne avrebbe tratto le conclusioni, all'inizio del III secolo a.C, proclamando la superiorità morale della «vita pratica» rispetto all'esercizio della teoria.

Questo dibattito è interessante perché rivela un disagio interno alla scuola, nonostante l'ortodossia osservata su questo punto da Teofrasto, lo scolarca erede di Aristotele.

Ben più grave la prova cui l'etica aristotelica venne sottoposta dal variare della situazione sociale e delle esigenze culturali. Come ha notato Kràmer, «Aristotele è stato uno degli ultimi ad aver creduto a un'intatta etica della polis; questa veniva comunque già allora vista in una retrospettiva idealizzante ed era sul punto di divenire antiquata». Ma l'anacronismo di Aristotele non sta tanto, o soltanto, nel parlare di una polis non più esistente (giacché la città dei liberi e degli eguali, governata dalla legge-ragione ed esente da conflitto, non era storicamente mai esistita). Esso sta piuttosto nell'adesione a un'autorappresentazione ideologica della città che un tempo aveva giocato un suo importante ruolo progettuale ma che si era venuta logorando fino a non apparire più condivisibile, sia per le sue contraddizioni interne sia per la sua inadeguatezza al mutamento storico.

Il mondo dei regni ellenistici, con i suoi sovrani divinizzati alla maniera orientale, i suoi subitanei rovesci di fortuna, i suoi orizzonti insieme più larghi e più precari, lascia poco spazio al pensiero di una polis autonoma, stabile, moralmente compatta. E ancora meno spazio alla raffigurazione di un modello di uomo

ricco delle molte libertà aristoteliche: un io libero di governare le passioni, un cittadino libero di effettuare le sue ponderate scelte politiche, nel dibattito assembleare come in quello interiore, un individuo libero perché non assoggettato all'ingombrante volontà di un monarca, degli dèi, del fato. Privata del suo fondamento sociale, l'etica dell'autonomia ragionevole, che Aristotele aveva proposta a questa figura, appariva ora soverchiamente indebolita. Essa non poteva sostituire quel fondamento con alcun riferimento salvifico, al Bene trascendente, all'anima immortale, alla divinità provvidenziale.

Avendo creduto di poter fare a meno di tutto questo, l'etica aristotelica finiva per apparire, in un tempo di crisi sociale e morale, muta, incapace di promesse di liberazione e salvezza. La stessa figura eminente del filosofo, che essa aveva costruito non senza contraddizioni, risultava priva di attrattive, giacché il vertice della sua conoscenza, la divinità cosmologica, era più oggetto di studio che di amore e di fede, e configurava quindi il suo cultore non come un «saggio» capace di sottrarsi al destino umano, ma come un sobrio studioso della natura.

Perduto così rapidamente il suo richiamo sociale, l'etica aristotelica venne trasformandosi, nell'antichità, in un'etica della scuola, legata in primo luogo ai suoi professori: essa garantiva la superiorità della loro forma di vita (appunto *scholé*) rispetto a quella pratico-politica da cui erano ormai comunque esclusi. E legata inoltre alla intellettualità urbana delle professioni, che vi poteva riconoscere i tratti di un soddisfacente *ethos* pubblico e Privato, tanto da incorporarla volentieri nei propri codici deontologici. L'architetto di Vitruvio, il retore di Cicerone e Quintiliano, l'astrologo della *Tetrabiblos* di Tolomeo, il medico di Galeno assomigliano per molti aspetti, nei limiti della morale Professionale e del loro rapporto con il pubblico, allo *spoudaios* aristotelico.

Il destino storico dell'etica aristotelica non si arresta tuttavia a questa condizione, alquanto marginale benché importante, e neppure ai numerosi prestiti che ne attinsero visioni più sugge

stive come quelle epicurea, stoica e neoplatonica. A più rinr dal Medioevo fino a noi, essa sarebbe tornata a proporsi come forma 'normale' della ragione pratica. Nonostante gli agguerra avversari via via incontrati — lo spiritualismo platonizzante e cristiano, lo stoicismo, il kantismo, le dialettiche di matrice hegeliana, i nichilismi — l'etica aristotelica, con la sua potente tenacia, avrebbe potuto sempre di nuovo venir pensata, sub specie aeternitatis, come capace di descrivere la condizione morale 'naturale' dell'uomo urbano nella sua società. Questa straordinaria capacità di tenuta, nonostante il radicamento in una situazione storica determinata, o meglio in una sua immagine ideologica, si deve certo alla forza e alla compattezza concettuale delle analisi aristoteliche. Ma si deve, inoltre, al peculiare statuto che Aristotele aveva assegnato a queste analisi. L'uomo e la società cui esse si riferivano erano sì storicamente definiti, ma, attraverso la fondazione antropologica, erano resi pensabili come l'uomo e la società in generale, atemporali e perpetui come la natura e l'essenza. Ancora, l'indagine aristotelica era sì una riflessione sulle doxai, le opinioni condivise dalla tradizione morale e dall'epos collettivo dei greci del IV secolo; ma proprio questo carattere metalinguistico, invece di consegnarla alla sua determinatezza storica, la sottraeva al rischio soggettivo e relativizzante di una 'presa di partito', per stabilizzarla invece nella forma di una teoria razionale, e destorificata, delle convinzioni e dei comportamenti morali degli uomini in società, di una loro possibile sistematizzazione consapevole e non conflittuale.

Questo doppio invito aristotelico è pienamente raccolto dal neoaristotelismo contemporaneo. Esso tenta di rispondere a un 'bisogno di etica' reso acuto, da un lato, dalla crisi delle diverse forme di storicismo dialettico (il «corso del mondo» non sembra necessariamente coincidere con il trionfo dei valori), dall'altro dalla insoddisfazione per la radicale sterilità valutativa di esperienze come la sociologia weberiana e la filosofia analitica anglosassone. C'è dunque, in primo luogo, l'esigenza di riaprire lo spazio per una discussione razionale, sottratta all'arbitrio della

forza, sugli scopi e i modi dei comportamenti privati e collettivi, sulla possibilità di ordinarli a valori comuni: un'esigenza che sembra largamente soddisfatta dai presupposti della filosofia pratica di Aristotele. Interrogata più da vicino, essa sembra del offrire qualcosa di più di questo spazio: e cioè molti ele-reStcjj per una critica al moderno (volta a volta riconosciuto nello -t0 bell'illuminismo o del giacobinismo, oppure nello svilup-SP mfjUstriale, nella burocratizzazione, nel capitalismo e nel socialismo).

Di questa utensileria aristotelica vien fatto un uso variegato. Spesso, il suo impiego è nettamente conservatore, come accade per l'antiegualitarismo di Leo Strauss, o, in Germania, per l'hegelismo senza dialettica di Gadamer e soprattutto del suo allievo Bubner (che se ne servono per rifiutare lo sviluppo, il progetto, l'utopia, in nome di un ritorno alla tradizione, all'eticità autofondata della prassi esistente). Altre volte, come in Riedel e Höffe, se ne tenta una qualche ricomposizione con il 'moderno', specie nella versione kantiana; o addirittura, una sorta di reinvestimento progressista, come nella singolare formula di socialismo medievaleggiante suggerita da MacIntyre («Aristotele, Trotskij e San Benedetto»), Di norma, comunque, il neoaristotelismo non sfugge alla critica di rappresentare una variante del moderatismo conservatore, e magari reazionario, una critica formulata in Germania dalla scuola di Habermas e nel mondo anglosassone da M. Burnyeat.

Troppo spesso, però, questa critica si arresta alla constatazione di un rifiuto del moderno, proprio del neoaristotelismo, oltre che dei caratteri ovviamente inaccettabili che la filosofia pratica di Aristotele mutua dal suo tempo, come la legittimazione della schiavitù, il declassamento morale del lavoro, la selezione di una figura forte dell'uomo a danno di altre (la donna, il giovane, lo straniero). Accusare di questo Aristotele non significa molto più che accusarlo di essere legato alla tradizione culturale greca, almeno nella sua versione egemone. Altri interrogativi intorno al senso di una riattivazione dell'etica aristotelica, appaiono teoricamente più fondati. Intanto, il suo

carattere de-storificato, fondato sulla transizione antropologica fra società e natura, con la conseguente impossibilità di pensare un ordine dei Ilni trascendente l'esistente; poi, la sua incapacità di pensare il conflitto dei valori e di 'prender partito' rispetto ad essi; ancora, la sottrazione della questione dei fini morali e politici ad una vera discussione razionale, affidati come sono al condizionamento sociale della volontà. A partire di qui, il confronto della filosofia contemporanea con l'etica aristotelica potrebbe diventare problematico, e più fruttuoso.

Nota

Aristotele nacque nel 384 a Stagira, in Calcidica, figlio di un medico legato alla corte macedone. Fu per un ventennio membro dell'Accademia platonica; lasciata Atene nel 347, alla morte di Platone, assunse nel 342 l'incarico di precettore di Alessandro di Macedonia. Tornato ad Atene dopo la vittoria di Filippo sulle città greche a Cheronea (338), Aristotele vi fondò la sua scuola, il Liceo (o Peripato). Abbandonò nuovamente Atene nel 323, dopo la morte di Alessandro Magno, e morì a sua volta a Calcide in Eubea l'anno seguente. Aristotele compose dialoghi alla maniera platonica, che sono perduti, e una lunga serie di trattati che corrispondono a corsi di lezioni e coprono l'intera enciclopedia del sapere filosofico-scientifico della sua epoca.

Cenni di argomento etico sono contenuti in numerose opere aristoteliche, dal *De anima* alla *Retorica* e ai *Topici*, dalla *Metafisica* ai frammenti del *Protrettico* e di numerosi dialoghi morali (di cui sono ora apparse le nuove edizioni di O. Gigon e di R. Laurenti). La tradizione ascrive comunque ad Aristotele tre trattati specificamente dedicati all'etica: la *Grande morale* (*Magna Moralià*), l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea* (i titoli di queste due opere includono probabilmente il nome del discepolo cui

furono rispettivamente dedicate, Eudemo e Nicomaco, piuttosto che del loro redattore, come si è talvolta asserito). Contro l'autenticità recentemente sostenuta da F. Dirlmeier nel suo commento ai *Magna Moralia* (Akad. Ausgabe, Berlin 1958), e condivisa da I. Düring, *Aristotele*, trad. it., Milano 1976, circa i *Magna Moralia* seguo l'opinione tradizionale, condivisa da W. Jaeger, *Aristotele* (1923), trad. it., Firenze 1935, e ampiamente argomentata da P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1965: si tratta di opera post-aristotelica, redatta nell'ambito della scuola peripatetica, e probabilmente destinata a difendere l'etica del maestro dalle critiche di provenienza stoica. Quanto all'*Eudemia*, contro il parere di A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1968, e questa volta d'accordo con il commento di F. Dirlmeier (Akad. Ausgabe, Berlin 1962) e con le tesi di Düring, ritengo che essa sia una versione del trattato etico di Aristotele precedente la *Nicomachea*, e in questa ripresa, rielaborata e per qualche aspetto modificata. L'*Etica nicomachea* viene perciò assunta in questo libro — come peraltro ha fatto la tradizione antica e moderna — come il monumento compiuto del pensiero etico di Aristotele: la sua composizione va fatta probabilmente risalire a momenti diversi, ma posteriori alla fondazione del Liceo, a partire quindi dal 335 circa. I maggiori commenti alla *Nicomachea* sono quelli di R.A. Gauthier - J.F. Jolif, 3 vol., Louvain 1958-59, e di F. Dirlmeier, Akad. Ausgabe, Berlin 19643. Nel testo si è utilizzata qualche variante, la traduzione (con testo a fronte e commento) di Collanatta, Milano 1986. La numerazione dei capitoli del primo libro *l'etica nicomachea* seguita in questa traduzione è quella dell'edizione *teher* mentre l'edizione Bywater divide in tre il primo capitolo, in modo che il capitolo 4 secondo Bekker (e le citazioni di questo volume) diventa 6 in Bywater.

Bibliografia

Si segnalano, nell'ambito della sterminata bibliografia relativa all'etica aristotelica, le opere più direttamente utilizzate, cui vanno aggiunte quelle di carattere generale già citate (in particolare Adkins, *La morale dei Greci* e *From the Many to the One*; Nussbaum, *The Fragility of Goodness*; Robin, *La morale antique*).

AA.VV., *Schriften zur aristotelischen Ethik*, a cura di C. Müller Goldingen, Hildesheim 1988; J.L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, in A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980 (pp. 15-33); P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963; J. Barnes, *Aristotle and the Methods of Ethics*, «*Revue Internationale de Philosophie*», 133-34, 1980 (pp. 490-511); J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle. 2: Ethics and Politics*, London 1977; E. Berti, *Multiplicité et unité du bien selon EE 18*, in P. Moraux - D. Harlfinger (a cura di), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin 1971 (pp. 157-184); G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it., Bologna 1985; R. Bodeüs, *Le Philosophe et la cité*, Paris 1982; R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988; M.F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, in Rorty, *Essays cit.* (pp. 69-92); F. Calabi, *Il teotico e il politico in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli 1977 (pp. 61-82); G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983; S. Campese, *Polis ed economia in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica cit.* (pp. 13-60); Id., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre Materia*, Torino 1983 (pp. 15v-79); v. Cessi, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1987; Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London-Ithaca 1984; S.R.L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975; J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard 1975; P. Donini, *Ethos. Aristotele e il*

determinismo, Alessandria 1939 K. J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, trad, it., Brescia 1983;.

I. Düring, *Aristotele*, trad, it., Milano 1976 (su cui si veda la revisione critica di W. Leszl, «*Rivista di Storia della Filosofia*», 1 1954 n° 3-34); T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight* Oxfr. A 1983; W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 1975; M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, trad, it., Milano 1984; K. von Fritz, *Aristoteles anthropologische Ethik*, in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971 (pp 278 313) (trad. it. Bologna 1988); H.G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele*, in *Studi Platonici*, vol. II, trad, it., Casale Monferrato 1984 (pp. 151-249); S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «*Elenchos*» 1 1987 (pp. 63-104); Id., *Pathos and polis. Aristotle's Theory of Passions in the Rhetoric and Ethics*, «*Topoi*» 6, 2, 1987 (pp. 105-10); O. Gigon, *Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles*, «*Museum Helveticum*» 30, 1973 (pp. 65-87, 144-65); Id., *Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles*, in *Kephalaion*, a cura di J. Mansfeld-L.M. De Rijk, Assen 1975 (pp. 91-104); Id., *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, Napoli 1987; W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968; D.S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London-New York 1986; T.H. Irwin, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «*Oxford Studies in Ancient Philosophy*», 3, 1985 (pp. 82-124); A. Kamp, *Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-München 1985; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979; W. Jaeger, *Aristotele* (appendice: *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, 1928), trad, it., Firenze 1935; G.E.R. Lloyd, *Aristotele*, trad, it., Bologna 1988; J.M.E. Moravcsik (a cura di), *Aristotle: a Collection of Critical Essays*, London 1968; C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989; M. Nussbaum, *Shame, separateness, and Political Unity. Aristotle's Criticism of Plato*, in Rorty (a cura di), *Essays* cit. (pp. 395-435); G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, a cura di

S. Mansion, Louvain 1961 (pp. 83- 103); L. Ruggiu, *La scienza «ricercata»*, Treviso 1979; R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, London 1980; Id., *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in Rorty (a cura di), *Essays cit.* (pp. 201-19); M. Vegetti, *11 coltello e lo stilo*, Milano 1987; AkroDolis-Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica, in *Id'ÀA VV' ,Poikilia*, Paris 1987 (pp. 357-68); Ve'rbeké, *\joral Behaviour and Time in Aristotle's Nicomachean °pthics*, in *Kephalaion*, cit. (pp. 78-90); p Vernant, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque*, in J.-P. * Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1979 (PP- 41-74) (trad. it. cit.).

Sul neoaristotelismo in Germania, offrono buone sintesi i saggi di F. Volpi e C. Natali inclusi nel volume *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di F. Pacchiani, Abano 1980 (pp. 11-97, 99-122), e ora L. Cor-tella, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma 1987. Per le posizioni citate, si vedano in particolare R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione*, trad. it., Bologna 1985; M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der pra-ktischen Philosophie*, 2 vol., Freiburg 1972-74; O. Hòffe, *Praktische Philosophie. Das Model! des Aristoteles*, Mùnchen 1971; J. Ritter, *Metafisica e politica*, trad. it., Casale Monferrato 1983. Per il neoaristotelismo degli aristotelisti, si veda recentemente la versione cristianeggiante di K. von Fritz, *Aristotle's AnthropologicalEthics and its Relevance to Modem Problems*, in *Beitràge zu Aristoteles*, Berlin-New York 1984 (pp. 69-91); H. Kràmer, *In quale misura la concezione aristotelica è ancor oggi attuale*, «Museum Patavinum», 4, 2, 1987 (pp. 235-49). Su tutto questo, le osservazioni critiche di J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, trad. it., Bologna 1973, e di H. Schnàdel-bach, *Was ist Neoaristotelismus*, «Information Philosophie», 16, 1986 (pp. 6-25).

Per l'ambiente anglosassone si veda L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago 1964, e *Che cos'è la filosofia politica*, trad. it., Urbino 1977. La critica a Strauss di M. Burnyeat in *The New York Review*, May 1985. Si vedano inoltre A. Mac Intyre, *Dopo la virtù*

(1981), trad. it., Milano 1988; S. Hampshire, *Two Theories of Morality*, Oxford 1977; Id., *Morality and Conflict*, Oxford 1983.

Per il neoaristotelismo italiano, si veda infine E. Berti, *Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato*, «Verifiche», 3-4, 1978 (pp. 305-58); Id., *Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica*, in «Ragioni critiche», 7-10, 1988 (pp. 17-22).

Molte di queste posizioni sono discusse in G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, e in E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

Capitolo settimo

Libertà difficili: la passione e il destino

1. Libertà difficili

C'è un illustre mito storiografico, secondo il quale la perdita dell'indipendenza politica delle poleis, avvenuta a partire dalla seconda metà del IV secolo ad opera della monarchia macedone di Filippo e di Alessandro, e in seguito dei regni ellenistici retti dai successori di Alessandro, avrebbe mutato radicalmente il quadro della vita sociale e culturale dei greci, determinando una crisi della loro coscienza collettiva e dunque anche una trasformazione profonda delle coordinate e del senso della loro riflessione filosofica e morale.

Come ogni mito, anche questo non descrive compiutamente la realtà storica, ed è anzi per molti aspetti fuorviante. Anche dopo Filippo — ma persino dopo la trasformazione della Grecia in una provincia dell'impero romano — la polis ha continuato a costituire, in Grecia e in tutta l'area soggetta alla sua influenza culturale, il nucleo principale di organizzazione della vita sociale, l'orizzonte primario della consapevolezza di sé e della comprensione del mondo. Il greco, e più in generale l'uomo antico, hanno continuato ad essere e a pensarsi in primo luogo come cittadini di una polis.

C'è tuttavia una verità in questo, come spesso in altri miti. Uno choc nella coscienza comune è indubbiamente accaduto, e basta leggere i discorsi di Demostene per sentirvi l'angoscia collettiva per la libertà minacciata o perduta. L'autonomia dei processi di deliberazione politica, sui quali si era imperniata la vita della polis, è stata certamente indebolita o addirittura confiscata. Molti secoli dopo Demostene, Plutarco avrebbe scritto, parlando

della condizione del cittadino che fa politica nella polis sottoposta al dominio romano: «occorre imitare gli attori, che mettono nello spettacolo la loro passione, il loro carattere, la loro reputazione, ma ascoltano il suggeritore e non trasgrediscono i ritmi e i metri della licenza concessa dai dominatori» (Prae ger., Moralia X, 813E - F). L'erosione dell'autonomia della deliberazione pubblica, la trasformazione progressiva della politica in recita e spettacolo, dei suoi protagonisti in attori rispettosi di un testo e di una regia stabiliti altrove, non poteva non lasciar tracce significative nella struttura stessa dell'ethos pubblico dei greci, se davvero esso si era costruito intorno alla politicità come dimensione strutturale, e sui modi della riflessione etica, se davvero essa aveva pensato la scelta e la decisione morale sul modello della deliberazione politica collettiva.

È dunque certo che la battaglia di Cheronea e il congresso di Corinto (338/17), che sancivano di fatto e di diritto l'egemonia macedone sulle città greche, non hanno abrogato l'Etica nicomachea di Aristotele, capace anzi di una secolare vitalità; ma è altrettanto certo che la nuova situazione conseguente comportava una problematizzazione più radicale, un'interrogazione più serrata e talvolta anche più ansiosa, su temi fondamentali che in Aristotele restavano affidati più alle evidenze del senso comune che ad una fondazione teorica rassicurante. E, fra questi temi, non poteva che venire in primo piano quello legato al senso, ai limiti, alle garanzie della libertà del soggetto morale e del suo comportamento.

Aristotele aveva costruito un'etica in cui l'autonomia del soggetto, il senso morale della sua vicenda, non erano affidati né alla garanzia di un'anima immortale né al riferimento ad alcun orizzonte di valori trascendenti. Al centro di questa etica stava per contro l'idea di una scelta (proairesis), possibile, autonoma e moralmente responsabile, attraverso la quale il soggetto veniva costruendo il suo modo d'essere, il suo progetto di vita. Questa idea centrale rinviava, come alla propria condizione di possibilità, a una sia pur condizionata libertà della scelta, che appariva ad Aristotele suggerita da molte evidenze dell'ethos comune, della

pratica sociale quotidiana. C'era in primo luogo l'intuitiva autonomia dell'uomo libero (*eleutheros*), che si definiva per opposizione immediata alla dipendenza dello schiavo; c'era l'esperienza diffusa della valutazione sociale della condotta, e a traverso la «lode» e il «biasimo», e della parallela valutazione giuridica, che rinviavano entrambe alla piena responsabilità delle scelte soggettive; c'era, infine, la pratica quotidiana significativa della deliberazione politica, autonomamente presa dalle istanze dell'assemblea e del consiglio, intorno alle scelte circa la pace e la guerra, le entrate e le uscite, le leggi e i decreti chiamati a governare la vita della città. Forte di queste evidenze dettate dall'esperienza sociale, la «libertà» aristotelica non solo non sembrava richiedere ulteriori garanzie di fondazione teorica, ma poteva sopportare una serie di vincoli anche rilevanti. Tutto quello che bastava ad Aristotele era, in positivo, l'immagine di un soggetto capace di decidere della propria condotta, nella famiglia e nella città; in negativo, l'esclusione (per lo più implicita e imposta da questa stessa immagine), di forme rigide di determinismo, fosse esso divino (come nel caso del «fato» di Edipo), psicologico (come per l'Elena gorgiana), oppure a sfondo fisico e ontologico (quella «necessità» che Aristotele attribuisce ad alcuni dei presocratici, e in particolare a Democrito). Né la divinità né la struttura fisica del mondo né il potere persuasivo della parola e dell'immagine determinano secondo Aristotele le scelte del soggetto al punto da renderle irresponsabili e non valutabili. Definita dall'incrociarsi di queste coordinate, la libertà aristotelica non lasciava tuttavia alcuno spazio ad un'euforica autonomia del soggetto morale.

Se la vita non è governata dal fato, le circostanze esterne (la nascita, i beni di fortuna, le sventure) costituiscono una «sorte» capace di rendere talvolta impossibile l'azione morale e la felicità che ne consegue. La formazione del carattere morale è volontaria e responsabile, ma l'*ethos*, una volta costituito, si irrigidisce al punto da condizionare interamente la risposta del soggetto alle circostanze della vita, sicché la sua condotta può apparire ormai sottratta alla libertà della decisione. Se infine non esistono strutture

di dipendenza psicologica tali da rendere l'io irresponsabile delle sue azioni, tuttavia l'anima ospita in sé una parte irrazionale, in cui sempre di nuovo tornano a generarsi le spinte passionali. Esse sono certo governabili e anche utili, ma altrettanto certamente appare insopprimibile la loro pressione verso quella autonomia dell'irrazionale che si esprime nelle forme dell'intem-Peranza e dell'incontinenza.

Tutto ciò poteva non apparire distruttivo per l'autonomia di soggetto morale in un quadro come quello aristotelico, saldamente imperniato sulle strutture tradizionali dell'ethos pubblicò — la famiglia, la città — e sulla identificabilità immediata del soggetto morale, il cittadino *spoudaios*. Ma nella nuova situazione sono proprio queste evidenze a venir meno. Le figure della famiglia, della polis, del cittadino, appaiono sempre più inadeguate a costituire il nesso di mediazione fra la singolarità del *Pi0* e l'universalità del mondo, umano o naturale che sia; sempre meno capaci di rappresentare il luogo di formazione e di sviluppo della soggettività morale. Il loro logoramento, nelle coscienze e nella riflessione teorica prima ancora che nella realtà sociale, tende a isolare una polarità che ha da un lato l'individuo singolo, dall'altro l'immediata universalità prodotta dall'affinità di tutti gli individui, resi omogenei proprio dalla loro singolarizzazione, e dallo sfondo «naturale», non più sociale, su cui essi ora vengono proiettati.

Epicuro — cui spetta, sullo scorcio del IV secolo, un ruolo decisivo rispetto alla crisi dell'etica della polis — negava ogni vincolo di politicità fra gli individui: «non c'è alcuna società fra gli uomini: ciascuno pensa solo a se stesso» (Us. 523). La società storicamente data deve venir sostituita dal «bene più grande, l'acquisto dell'amicizia» (MC 27), ma si tratta in questo caso di una socializzazione volontaria compiuta da individui singoli e affini, senza alcun riferimento all'ethos collettivo. Per gli stoici, il vincolo primario è quell'affezione verso se stesso (*oikeiosis*) di cui la natura ha provveduto ogni vivente, e che lo spinge a tutelare la propria sopravvivenza e il proprio benessere. Oltre questo vincolo, c'è immediatamente la natura, il mondo, la divinità che lo governa.

Il fondatore della scuola, Zenone, pensava che il fine della vita fosse vivere secondo natura (*physis*), cioè «secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che proibisce la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo» (DL 7.88).

L'immediata polarizzazione individuo1mondo fa dunque venir meno il luogo sociale in cui le libertà aristoteliche trovavano la loro evidenza, la loro garanzia, il teatro in cui rappresentarsi. La domanda sulla libertà ne risulta inevitabilmente radicalizzata: è signore almeno presso di sé? Come fondare, e soprattutto come difendere e costruire questa signoria di fronte ad un'esperienza dell'assoggettamento politico che ha reso più difficile riferirsi alla certezza socialmente primaria della differenza tra libertà e schiavitù, *eleutheria* e *douleia*. Il linguaggio delle filosofie ellenistiche, fra IV e III secolo, rende l'eco di questa domanda e di questa incertezza. La sorte e il destino, dice Epicuro, sono padroni (*despotis*) che tendono a ridurci in schiavitù (*douleuein*); solo ciò che è «presso di noi» è senza padrone (*adespoton*), ci garantisce quella responsabilità che rende anche possibile la valutazione (Ep.Men. 133-4).

Zenone, dal canto suo, trasponeva la polarità libero1schiavo dal suo originario registro sociale, ormai difficilmente praticabile, a quello intellettuale e morale: «Solo il saggio è libero (*eleutheros*), gli stolti sono schiavi (*douloi*): la libertà è il potere di azione autonoma (*autopragia*), la schiavitù la privazione di esso» (DL 7.121-2). Ma questa nuova libertà deve sottrarsi alla dimensione dei poteri sociali effettivi, perché anche la condizione del despota è stolta: «il saggio non esercita padronanza né la subisce (*onte despozei oute despozetai*)» (SVF 1.216). È per questo che Zenone crede di poter correggere i versi di Sofocle, secondo il quale — in piena cultura della polis — «chi si consegna a un tiranno ne diventa lo schiavo, 1 anche se vi giunge libero»; sembra ora invece che «chi si consegna a un tiranno, schiavo non è, purché vi giunga libero» (SVF 1.9).

Riportare sull'io, «presso di noi», il fondamento e la garanzia di una libertà diventata difficile — e con essa il senso della responsabilità e della valutazione morale — significa aprire un'inchiesta sull'io stesso. È possibile addossargli questo peso, che comporta anche difesa e resistenza rispetto ai nuovi «tiranni» che occupano la scena sociale? E la soggettività morale aristotelica è adeguata a svolgere questo ruolo di fondamento e garanzia, con i limiti interni ed esterni alla propria autonomia che essa era disposta ad accettare? Se si ammette, da un lato, che l'elemento irrazionale e passionale sia una parte naturale e insopprimibile dell'anima, l'autonomia dell'io — sostengono gli stoici — ne risulta irrimediabilmente lesa. Quell'elemento è, secondo Seneca, «più potente della ragione che dovrebbe governarlo», sicché «la ragione stessa diventa serva di ciò che la sospinge» (De ira 1.7). Se ancora ammette, d'altro lato, che circostanze e beni esterni abbiano lieve per l'azione morale, si finisce per ridurre anche per questa via l'autonomia del soggetto (Cic. De fin. 3.22, 3.43). Ma se la sfera di ciò che propriamente dipende da noi, che è «in nostra potestate», viene ridotta da questa doppia pressione interna ed esterna al punto che niente dipende più da noi, «è sito in noi stessi», «dove sarà la virtù?», si chiede Cicerone (SVF 2.115 = AC Pr. 2.37). E aggiunge che se sparisce l'autonomia, se nulla è in «nostra potestate», insieme con la virtù spariscono la responsabilità e la valutabilità morale; sicché «né lodi né biasimi, né onori né pene saranno più giusti» (De fato 40).

Convivere con le passioni, accettare la dipendenza dagli eventi esterni imposti dalla sorte e pensare tuttavia di poter mantenere lo spazio per una scelta libera e responsabile costituisce per gli stoici una perniciosa illusione. L'idea aristotelica di tracciare mediante la sequenza delle scelte una rotta della vita, capace di tener conto del doppio sistema di vincoli imposti al soggetto, appare ora insensata: ciò che va rifiutato, è la possibilità stessa di una siffatta navigazione, e del coinvolgimento nel mondo che essa comporta. Non si tratta di scegliere liberamente (il termine *proairesis* è estraneo all'etica stoica), ma di essere liberi da

ogni dipendenza. Per giungere a questo, è tuttavia in primo luogo necessario conoscere a fondo la natura dei nemici che minacciano la libertà, smascherare l'illusione aristotelica che siano in qualche misura governabili.

Nel perseguire questo programma, l'etica stoica (per la quale si intende qui, salvo esplicite eccezioni, il pensiero di Zenone, Cleante e Crisippo, soprattutto nella sistemazione di quest'ultimo), subisce una radicale torsione di senso, di cui occorre tener conto anche in sede espositiva. Zenone aveva contrapposto, come si è visto, la libertà del saggio alla schiavitù degli stolti. Questa opposizione si fondava a sua volta su una dicotomia quasi zoologica dell'umanità: «vi sono due generi di uomini, l'uno dei saggi (spoudaioi), l'altro degli stolti (phauloi)» (SVF 1.216).

A questa tesi ne va però subito affiancata un'altra, altrettanto netta, alla quale la Stoa sarebbe rimasta sempre fedele. Gli stoici stessi (Zenone, Cleante, Crisippo) non si considerano saggi. Ne sono esistiti forse uno o due (SVF 1.44, 3.668); essi compaiono «forse di rado e a grandi intervalli di età» (Seneca, De Pal) «si cercano invano da tanti secoli» (Seneca, De tranq. C°7 cfr- Ep-42.1). Insomma, osserva l'aristotelico Alessandro di Afrodisia, il saggio è più raro della Fenice, un portento o un mostro della natura (SVF 3.658). Il saggio, dunque, non esiste, almeno come individuo storicamente riconoscibile e socialmente ostensibile alla maniera dello spoudaios aristotelico (i pochi saggi comparsi, forse Socrate per gli stoici greci, Catone per Seneca, non alterano naturalmente questa situazione). Il senso e gli effetti della tesi dell'inesistenza del saggio — e dunque della sua libertà — dovranno essere discussi nel capitolo seguente; ma va detto fin d'ora che si tratta di una posizione fondamentale, e che sottovalutarla (come spesso accade) produce distorsioni e capovolgimenti di senso persino bizzarri in molti resoconti dell'etica stoica.

In effetti, se il saggio non esiste, la descrizione dello stolto e della sua servitù (servitù alla passione, in primo luogo, nonché alla fortuita esterioresità di tyche), è di fatto una descrizione della condizione normale dell'uomo, di tutti gli uomini. Lo vedeva

chiaramente il platonico Plutarco, nella sua polemica contro gli stoici: «Crisippo non dichiara saggio né se stesso né alcuno dei suoi discepoli o maestri. E che cosa pensano gli stoici intorno agli altri? [...] che tutti sono folli, stolti, empi, ingiusti e che sono giunti al culmine di ogni sventura e di ogni infelicità [...] se stiamo a Crisippo, il quale sostiene che la nostra vita non ammette la possibilità né di una malvagità né di una infelicità superiore» (Stoic. Rep. 31 = SVF 3.668).

I nemici che Aristotele aveva sottovalutato sono dunque così forti da sottomettere l'umanità intiera alla schiavitù della stoltezza. Essi vanno in primo luogo riconosciuti nella loro natura.

2. La passione è ragione

In modi diversi, Platone e Aristotele avevano interpretato l'esperienza del conflitto intrapsichico come segno dell'esistenza nell'anima di una polarità irriducibile fra un elemento razionale e uno irrazionale, comunque poi quest'ultimo venisse a sua volta articolato. Etica ed educazione si presentavano allora come strategie di governo e di composizione di questo conflitto, sia che l'etica designasse che venissero pensate, come in Platone, sul modello della politica invece, come in Aristotele, su quello familiare. Benché molto lontane fra loro, c'era una doppia consapevolezza comune a queste due posizioni: l'irrazionale, con le sue spinte passionali era una parte naturale, costitutiva e quindi non eliminabile del complesso psichico; e le energie passionali che esso sprigionava per quanto sempre capaci di alterare pericolosamente gli equilibri morali della personalità, potevano tuttavia venir poste al servizio di positivi progetti di vita (per Platone, nella forma di un loro reinvestimento nel desiderio di conoscenza e nella costruzione della città giusta, per Aristotele, in quella di una misurata e benefica reattività sociale).

Per gli stoici tutto questo rappresenta, come si è detto, una perniciosa illusione. Se l'irrazionalità passionale fosse per natura

presente nell'anima, quindi inestirpabile dalla personalità, ne diventerebbe inevitabilmente la padrona. Di qui alcune decisive conseguenze: il soggetto non sarebbe libero di essere compiutamente buono; anche in linea di principio, esso non potrebbe venir considerato moralmente responsabile per la sua malvagità, giacché potrebbe sempre addurne come scusante l'inevitabile dominio della passione; l'io infine, risulterebbe moralmente malato, e per giunta di una malattia incurabile.

Tutto questo veniva nettamente asserito da Zenone, secondo una testimonianza di Cicerone: «Zenone voleva che il saggio fosse privo di passioni, quasi fossero malattie; non accettava la tesi degli antichi, secondo i quali le passioni erano naturali e irrazionali, e che collocavano il desiderio in una parte dell'anima, la ragione in un'altra. Infatti riteneva che le passioni fossero volontarie, dovute al giudizio dell'opinione, e che la madre di tutte le passioni fosse una smodata intemperanza» (SVF 1.207 = Ac. Post. 1.38).

Le mosse stoiche per liberare il soggetto dall'asservimento alla irrazionalità delle passioni sono tanto semplici quanto potenti — anche se esse rischiano di risultare troppo potenti. Se la passione deve essere in nostro potere, non ci può essere alcun conflitto fra opposte componenti naturali dell'anima; se occorre ristabilire la piena responsabilità morale del soggetto, la passione deve risultare una decisione presa dalla stessa facoltà dell'anima che potrebbe invece decidere secondo ragione.

A fondamento di queste tesi, gli stoici elaborano una teoria istica dell'anima, che esclude da essa — contro Platone e Aristotele, ma con una ripresa del pan-intellettualismo socratico ogni presenza di elementi irrazionali. L'anima, nella sua sfera "liminante (hegemonikorì) è solo ragione, logos, né altrimenti otrebbe essere nel quadro stoico di una natura buona e provvidenzialmente ordinata. Il logos non ha, all'interno dell'anima, alcun avversario che gli si possa opporre e da cui possano originarsi decisioni o pulsioni autonome rispetto al suo governo. È invece la ragione stessa che si articola in una pluralità di aspetti o di funzioni senza per questo perdere la sua

fondamentale unità. Si tratta della «rappresentazione» (*phantasia*), che proviene dal mondo esterno ma che la ragione trasforma in una immagine mentale esprimibile in forma proposizionale; dell'«assenso» (*synkatathesis*) che la ragione può concedere o negare al materiale proposto dalle rappresentazioni (in ambito etico, questo assenso dà luogo a giudizi di valore, in termini di «buono cattivo», «desiderabile non desiderabile»); infine dell'«impulso» (*norme*), che genera l'azione, e che non è affatto estraneo al *logos* ma ne esprime il potere attivo, la capacità di governare immediatamente il comportamento (SVF 2.836, 2.826).

Già questa analisi della struttura psicologica dell'azione mostra con chiarezza come le passioni, e i comportamenti malvagi e stolti che ne conseguono, non possono che esser radicate all'interno della dinamica stessa del *logos*; e che la loro origine andrà individuata nel momento strategico dell'assenso, in cui si formulano giudizi di valore intorno alle rappresentazioni, capaci di generare impulsi all'azione. La passione consiste dunque in un giudizio della ragione, e precisamente in un errato giudizio di valore (l'eco del socratismo qui non potrebbe essere più chiaro) (DL 7-111). Questa strutturale continuità fra ragione e passione è chiaramente formulata in due testimonianze di Plutarco, che è il caso di citare per esteso: «la passione non è differente dalla ragione e tra le due non vi è differenza e contrasto, ma un volgersi dell'unica ragione ad entrambe [...]. Desiderio, ira, paura e simili sono opinioni e giudizi depravati [...] che sono inclinazioni, cedimenti, assensi, impulsi dello *hegemonikon* intiero» (*De virt. mor.* 7, 446F). «Gli stoici non ritengono che la parte passionale e irrazionale sia distinta da quella razionale per qualche differenza di natura dell'anima, ma che sia la stessa parte dell'anima chiamano mente e *hegemonikon*, la quale completamente si altera e si muta nelle passioni [...] e infatti la passione è ragion~ perversa e intemperante, nata da un giudizio errato che ha preso forza e vigore» (ivi, 3, 441C = SVF 3.459). Se la passione è ragione che sbaglia nel concedere il suo assenso alla rappresentazione, la mossa stoica di liberazione del soggetto morale

dall'asservimento alla passione sembra aver avuto successo. Non c'è dubbio infatti, come sottolinea Cicerone, che l'assenso sia «posto in noi e volontario» (SVF 1.60, 61). Ne siamo dunque pienamente responsabili, come scrive ancora Cicerone: «Gli stoici pensano che tutte le passioni derivino dal giudizio e dall'opinione; e le definiscono con tanta cura perché si comprenda quanto esse siano riprovevoli ma sino a che punto esse siano in nostro potere» (Tusc. 4.14). Seneca insiste sullo stesso ruolo decisivo del giudizio di assenso: la rappresentazione (nel caso dell'ira, «sono stato ingiustamente offeso») non è sotto il nostro controllo, ma è invece volontario l'assenso al giudizio «è giusto vendicarsi»; ne segue un impulso all'azione vendicativa che nuovamente si sottrae al controllo della volontà razionale (De ira 1.7.4, 2.4.1).

Ma la coimplicazione di ragione e passione rischia poi di spingersi troppo in là, ben oltre l'intento iniziale di assicurare la volontarietà dei moti passionali, quindi la loro responsabilità e la possibilità di sopprimerli volontariamente. Non si tratta qui tanto di una di quelle «contraddizioni degli stoici» su cui hanno insistito i loro avversari antichi, quanto di una consequenzialità di pensiero che nel suo rigore tende a forzare gli stessi limiti delle motivazioni iniziali.

La passione è dunque un impulso della ragione; ma un «impulso eccessivo», che supera il limite razionale come una corsa inarrestabile oltrepassa di slancio il traguardo. La passione è perciò anche «un moto dell'anima, irrazionale (alogos) e innaturale» (SVF 1.205), disobbediente al logos, o dovuta a un «logos stravolto» (Galeno, De PI. 4.2 = SVF 3.462, 386). Ma se la passione è ragione, che cosa significa che nel suo eccesso essa diventa irrazionale? Si può certo pensare a una disgiunzione fra ragione individuale e Ragione divina e cosmica (il piano «naturale» delle norme), in cui la prima si ribelli contro la seconda. Ma poiché la ragione individuale non è, in linea di principio, se non una produzione dell'altra, non c'è dubbio che nella passione si abbia sempre una rivolta del logos contro se stesso. Con questa rivolta, la situazione muta: non soltanto la passione è ragione che baglia,

ma accade che la ragione stessa diventi il luogo di generazione della passione.

Questo esito risulta chiaro se si pensa al processo genetico della personalità morale secondo gli stoici. La natura fornisce a tutti i viventi, compresi gli esseri sprovvisti di ragione e i bambini fino ai quattordici anni, una propensione per la conservazione della propria natura {oikeiosis} (DL 7.85). Essa garantisce una naturale tendenza verso ciò che è giovevole e una ripulsa del nocivo; non esiste a questo livello alcuna passione, perché non esiste la ragione cui essa è solidale. La comparsa della ragione nell'uomo muta la sua «natura» essenziale, e sposta quindi il livello della sua oikeiosis. Ciò che ora è proprio della natura razionale dell'uomo consiste nel bene e nella virtù (Cic. De fin. 3.20-22); tutto quello che al livello precedente sembrava giovevole o nocivo alla sua conservazione — «vita salute piacere bellezza forza ricchezza fama nobiltà di nascita, e i loro contrari» — passa ora nel rango delle cose indifferenti, non più davvero rilevanti ai fini della tutela di quella nuova natura (DL 7.102).

Scrivono dunque Epitteto: «Dio ha introdotto l'uomo nel mondo come spettatore di sé e delle sue opere; e anzi, non solo come spettatore ma come interprete di esse. Perciò è vergognoso per l'uomo cominciare e finire dove cominciano e finiscono gli esseri senza ragione; bisogna piuttosto che egli cominci di lì e finisca là dove finisce la nostra natura: nella contemplazione, nella comprensione delle cose e in una condotta di vita in armonia con la natura» (1.6.19-21). Accade invece che questo processo «naturale» dal primo al secondo livello di oikeiosis non abbia luogo; accade che la ragione, alla sua comparsa, confermi come beni quelli che erano gli appetiti naturali del bambino irrazionale. Come ha notato giustamente Frede, è la comparsa del logos nel giovane a generare le passioni, perché esso trasforma gli impulsi in giudizi di valore e in condotte programmate divergenti da quelle che risulterebbero dall'identificazione del solo bene nella virtù.

Le conseguenze di questa analisi sono tuttavia inquietanti, e in certa misura paradossali. L'uomo è il solo agente morale in

quanto, a differenza di animali e bambini, possiede la ragione, ed è precisamente questa che gli consente di essere in disaccordo in disarmonia con la Ragione universale divina e naturale. Animali e bambini non possiedono né ragione né passione; gli dèi e i saggi (se ne esistessero) avrebbero ragione ma non passione; gli uomini (di fatto, tutti gli uomini) hanno invece ragione e passione, o, più precisamente, ragione dunque passione. La definizione di uomo come animale razionale si può di fatto (se non di diritto) convertire in quella di «animale passionale». Il paradosso sta in questo. La riduzione della passione a ragione mirava a liberare il soggetto dalla servitù verso il lato irrazionale della sua anima, a renderlo totalmente padrone di sé, a fare della passione stessa una condotta volontaria e responsabile. Ma poiché negli uomini accade che il logos degeneri in passione, non c'è alcuna forza che la possa contrastare, sicché essa produce un totale asservimento dell'io. Ogni passione è violenta e coercitiva, fino ad imporre «la sottomissione alla propria tirannide» (SVF 3.389); chi è soggetto alla passione «non è più in sé né padrone di sé» (Gal. De PI. 4.6 = SVF 3.475, 478). La passione, dice Cicerone, è follia, insania, che «esce dal potere» di chi ne è colto (Tusc. 3.9-11).

L'animale razionale, dunque, è malato, e lo è in quanto tale. Come soggetto morale, si può continuare a considerarlo responsabile della sua malattia. Ma la via della sua guarigione (della sua liberazione) risulta ora assai più complessa di quanto potesse inizialmente sembrare. Essa passa comunque necessariamente attraverso una sistematica comprensione della natura di questa malattia. A questo scopo diagnostico, gli stoici hanno elaborato la più articolata teoria delle passioni che il pensiero antico abbia conosciuto.

3. La passione è malattia

Il quadro categoriale che organizza l'analisi stoica delle passioni non si discosta sostanzialmente da quello proposto da Platone (si

veda ad es. Filebo 32C, Leggi I 644C). Il variegato mondo delle passioni appare riconducibile a due grandi coppie polari, piacere-dolore (hedone-lype) e desiderio-paura (epithymia-hobos). Il piacere e il dolore — si tratta naturalmente di stati mentali, non di sensazioni corporee — rappresentano rispettivamente l'opinione (erronea) della presenza di un bene (apparente), o della assenza di un male (altrettanto apparente): sono dovuti quindi Pr ambi all'errore fondamentale del giudizio passionale, che ci induce a ritenere bene ciò che è piacevole nel futuro, male ciò che è doloroso. Il desiderio è la speranza di un piacere nel futuro, la paura l'attesa di un dolore nel futuro. Agli stati mentali connessi al piacere corrisponde una dilatazione del pneuma psichico che costituisce la sostanza corporea dell'anima, a quelli connessi al dolore una sua contrazione (SVF 3.378, 3.385).

La seconda coppia, desiderio-paura, è di fatto quella più profondamente costitutiva del campo delle passioni. Vi si esprime infatti la temporalità perversa che è propria dell'esperienza psichica del soggetto di passione: quel proiettarsi inquieto fuori da una salda adesione al presente, quell'incerta e trepida dipendenza da un futuro che è comunque — come vedremo — segnato irrevocabilmente dal destino e che solo lo stolto può augurarsi o temere diverso da quel che deve essere. L'Edipo di Seneca esprime bene questa proiezione della passione che devasta l'io presente: «Fremo d'orrore, temendo il corso che il fato prenderà, e il mio trepido petto è scosso da una duplice passione: quando la gioia e la sventura giacciono mescolate nell'ambiguità, l'animo incerto teme di sapere mentre lo desidera» (Oed. vv. 206 sgg.).

La stessa coimplicazione fra temporalità ed esperienza psichica regge la straordinaria tassonomia stoica delle passioni, che non include soltanto le loro diverse forme, ma anche gli stadi dei fenomeni passionali visti nella loro dinamica, secondo il modello del decorso della malattia.

Gli stoici elencano sei forme del piacere, ventisei del dolore, tredici della paura e trentuno del desiderio. Queste ultime si articolano a loro volta in alcuni gruppi principali: i tipi e gli stadi

dell'ira (orge, thymos) — il desiderio di vendicare un'offesa ingiustamente subita —, del desiderio d'amore, delle bramosie di soddisfazioni fisiche (il vino, il cibo) e sociali (la gloria, il potere, la ricchezza) (DL 7.113 sgg., SVF 3. 394 sg., 409, 414 sgg.). Generati come ogni passione da un errato giudizio di valore, proiettati verso un'attesa illusoria di soddisfazione, i desideri esprimono la radicale mancanza, la privazione da cui è afflitto il soggetto di passione; ne segnano la dipendenza dall'altro — amato o odiato —, l'asservimento alla esteriorità della relazione personale o sociale. Il futuro, il piacere, l'altro come della mancanza, non sono che fantasmi cui solo il desiderio con ferisce esistenza nel momento in cui se ne rende schiavo.

Dal punto di vista della tassonomia stoica, ogni passione e moralmente uguale alle altre: tutte sono parimenti distruttive nessuna può essere considerata meno ignobile. In questo senso è rilevante il declassamento subito dallo thymos, la collera, rispet. to al quadro platonico e aristotelico. L'arcaico impeto valoroso del guerriero omerico aveva mantenuto, in Platone e Aristotele una dignità superiore rispetto alle bramosie più direttamente legate al corpo, configurandosi come la passione sociale di gloria e di onore, potenzialmente alleata con la ragione, capace di mettere la propria energia al suo servizio, come un cavallo ben addestrato. Ma per gli stoici non c'è spazio per passioni intermedie fra virtù e vizio: lo thymos si abbassa al rango di desiderio vendicativo, e si allinea quindi alle altre forme dell'epithymia, come la bramosia smodata di cibo e di sesso. La metafora leonina, che nobilitava l'eroe omerico e che ancora in Platone manteneva una posizione intermedia (almeno nella Repubblica), diventa ora emblematica della fiera indomabile e pericolosa, che può soltanto venire soppressa se dev'essere difesa l'integrità del soggetto morale.

Un secondo importante carattere della tassonomia stoica delle passioni è costituito dalla costanza più che millenaria del suo quadro antropologico di riferimento.

Crisippo deriva largamente dai poeti antichi la sua conoscenza e il suo linguaggio delle passioni. Centinaia di versi di

Omero e di Euripide sono trascritti nei suoi trattati: «ira» è la prima parola dell'Iliade, e con essa della letteratura greca, Medea diviene la figura simbolica del desiderio di vendetta, Fedra di quello d'amore. E il quadro passionale tracciato da Crisippo continua a dominare, pressoché inalterato, il pensiero dei moralisti greci di ogni scuola e di ogni tempo, da Filodemo a Seneca a Galeno: ne restano al centro il collerico desiderio di vendetta, la bramosia dell'eccesso sessuale e alimentare. Perché questo abbia senso, bisogna supporre una straordinaria continuità della psicologia dell'uomo antico nei suoi comportamenti passionali: una lunga durata antropologica, dunque, che diventa via via anacronistica e socialmente patologica con il mutare delle situazioni storiche e istituzionali. La prontezza nella vendetta, la capacità di eccesso alimentare e sessuale, erano caratteri non solo accettabili ma necessari per la condizione «eroica» in una società di vergogna, senza Stato, a basso livello di consumi e fortemente androcentrica come quella omerica.

Questi comportamenti diventano invece socialmente distruttivi e scandalosi quando compaiono istituzioni statali capaci di avocare a sé il controllo dei rapporti fra cittadini e famiglie; quando si diffonde una relativa omogeneità sociale tra i cittadini e tra i sessi, che tende a evitare abusi comportamentali pericolosi per i suoi equilibri; quando, infine, il livello di consumi è abbastanza alto da far considerare gli eccessi segno non di grandezza ma di vizio. Le passioni già condannate da Crisippo erano destinate a diventare del tutto intollerabili nel contesto della matura società imperiale di Roma. Seneca denuncia i disastrosi effetti politici e sociali dello spirito di vendetta proprio dell'ira (*De ira* 1.2.1 sgg.); Galeno ne ribadisce la pubblica indecorosità, e mette in luce gli effetti di sadismo soprattutto nei riguardi degli schiavi cui l'irosità inevitabilmente conduce (*Pass. err.* 1.4). E ancora Galeno invita a tenere le porte di casa sempre aperte agli «amici», perché il loro sguardo sociale possa quotidianamente controllare e reprimere la tendenza all'abuso del sesso, del cibo e del vino.

La sfrenatezza della passione è dunque anacronistica, e si trasforma in una patologia dei rapporti sociali.

Ma, per gli stoici antichi, e per Crisippo in particolare, essa è soprattutto patologia del soggetto, malattia dell'anima: pathos riassume così il suo valore primario, medico, di condizione morbosa. Cicerone lamentava che «Crisippo e gli stoici, nelle loro discussioni sulle passioni, si occupano soprattutto di classificarle e definirle; ben poco dicono su come guarire l'anima e impedirne i turbamenti» (Tusc. 4.9 = SVF 3.483). Ci sono in effetti, come vedremo, profonde difficoltà nella terapia stoica della passioni. Ma si può intanto replicare a Cicerone che, nel quadro di una roedicalizzazione del problema della passione, com'è quella stoica, la descrizione, la comprensione diagnostica ed eziologica, flon solo costituiscono un presupposto necessario alla terapia, ma sono già immediatamente terapeutiche se è vero che la passione risulta da un errore razionale, da un giudizio sbagliato. La consapevolezza del male ha certamente, in questo quadro, un valore almeno profilattico. «L'anima di tutti coloro che non sono saggi è malata», in quanto affetta dalla passione (Cic. Tusc. 3 q\ Galeno attesta a più riprese l'analogia istituita da Crisippo fra 1 medicina del corpo e la teoria delle passioni dell'anima (p.es pi. 5.2). Scriveva Crisippo: «Bisogna supporre che la malattia dell'anima sia del tutto simile allo stato febbrile del corpo in cui si verificano febbri e brividi non periodicamente ma in modo ir. regolare e diverso a seconda della disposizione» (SVF 3.465). Ancora più preciso il resoconto di Diogene Laerzio: «come si parla di alcune infermità del corpo, come la gotta e l'artrite, così pure ci sono infermità dell'anima, come l'amore della gloria e la ricerca del piacere, e simili. L'infermità è una malattia legata con la debolezza, la malattia è l'immaginare che una cosa sia fortemente desiderabile mentre in realtà tale non è. E come si parla di indisposizione in cui cade facilmente il corpo, come il catarro e la diarrea, così anche l'anima è facilmente corriva all'invidia, alla compassione, alla contesa e simili» (7.115).

Il tempo della passione diventa così pensabile compiutamente secondo il modello clinico offerto dal decorso della malattia: si può parlare di «predisposizione», di «cronicizzazione», di «accesso» e «remissione» degli stati passionali, di «momento propizio» (kairos) per l'intervento terapeutico (p.es. SVF 3.421, 423, 430). Il linguaggio della medicina ippocratica appare largamente trasferibile alla comprensione della passione, in virtù dell'analogia stabilita con lo stato morboso. Ma non si tratta soltanto di analogia: in ambito diagnostico, come in quello eziologico, è difficile distinguere nel pensiero stoico il livello della metafora da quello della causalità; medicina del corpo e medicina dell'anima presentano un nesso non riducibile alla somiglianza concettuale.

Un transito più diretto fra i due ambiti è infatti suggerito dalla teoria stoica dell'anima. Il materialismo stoico le attribuisce una sostanza corporea, il pneuma: un'entità che si trova qui a mezza strada nella sua evoluzione dal valore originario di «aria calda», «respiro vitale», a quello posteriore di «spirito». Il pneuma è l'agente fisico del piano provvidenziale con cui la ragione divina governa il mondo, è l'elemento di coesione dei corpi, il principio vitale nei viventi; nell'uomo, il pneuma che sta presso il cuore è la sede e il veicolo dell'anima razionale, lo hegemonikon. Si comprende dunque perché «gli stoici additano le cause delle passioni nelle variazioni che avvengono nell'ambito del pneuma» (f 7 i58). Le espansioni e contrazioni dell'anima, che abbiamo visto verificarsi negli stati di piacere e dolore, desiderio e paura, andranno dunque interpretate come fenomeni fisicamente accaduti nel pneuma. Le sue condizioni di salute o malattia, di vigore debolezza, di tono (tonos) o di atonia, avranno anche un immediato effetto psichico. Questa comune radice della doppia serie di affezioni spiega l'insistenza stoica nell'uso di un linguaggio fisiologico e patologico a proposito dell'anima, che va probabilmente oltre il livello metaforico cui le citazioni di Crisippo in Galeno sembrano ridurla. Come nel corpo si vedono forza e debolezza, tono ed atonia, salute e malattia, buona e cattiva

costituzione, anche nell'anima razionale si forma e prende nome qualcosa di analogo a tutto ciò: «infatti anche a proposito dell'anima diciamo che alcuni sono forti o deboli, tesi o rilassati, ed ancora malati o sani, e così credo si dica anche della passione e dell'infermità che essa comporta e delle cose simili a questa» (De PI. 5.2 = SVF 3.471, cfr. 278).

La difficile e ambigua distinzione tra natura metaforica o causale del rapporto fra malattie del corpo e dell'anima rende ancor più complessa, per certi aspetti tormentosa, l'eziologia stoica della passione.

Il problema è di cruciale importanza. Come può accadere che il logos, signore incontrastato dell'io, incorra in giudizi di valore errati che generano la passione, cioè la rivolta del logos contro se stesso e contro la norma della natura provvidenziale? E come può accadere che ciò avvenga non eccezionalmente, ma di fatto nella totalità del genere umano? La risposta degli stoici antichi, Zenone, Cleante, Crisippo, Aristone, non è priva di incertezze e contraddizioni, ma si tiene tuttavia ferma a un punto centrale. La causa della passione non può essere interna e connaturata al soggetto; essa deve venire comunque dal di fuori. «L'animale razionale è deviato dalla virtù talvolta dalla persuasività delle cose esterne, talvolta dagli insegnamenti di coloro che frequenta, perché la natura gli offre impulsi non controvertibili né perversi» (DL 7.89 = SVF 3.228, cfr. 3.229a). Le cause esterne della passione si articolano così in una doppia serie. C'è da un lato la forza delle rappresentazioni di stati piacevoli e dolorosi, che impongono il proprio riconoscimento come il bene e il male in assoluto, condizionando così l'assenso e l'azione passionale che ne consegue (cfr. p.es. SVF 2.67)..

Dall'altro lato, la persuasività perversa delle rappresentazioni viene confermata e amplificata da ogni fase dei processi di socializzazione. Si comincia dai primissimi passi dell'allevamento-secondo la testimonianza di Calcidio, il piacevole bagno caldo in cui le nutrici immergono il bambino alla nascita, radica in lui l'opinione che ogni piacere sia da perseguire, ogni dolore da

evitare. E si continua, nella nursery, con «il sussurrare delle madri e delle balie», che fanno voti di ricchezza e di gloria per il bambino, e insieme gli evocano i fantasmi della paura, predisponendolo, quasi come una seconda natura, alla spirale del desiderio e del timore (SVF 3.229). Le ulteriori fasi dell'educazione e della socializzazione si muovono sulla stessa linea. I genitori inculcano l'amore per l'oro e per il potere (Seneca, Ep. 115.11-2); i cattivi maestri, e specialmente la lettura dei poeti, confermano l'errore. La perniciosità dei poeti sta nel fatto che essi sono in grado di rendere vive ed efficaci le rappresentazioni perverse del piacere e del dolore, del desiderio e della paura. I poeti, dice Cicerone, «rammolliscono i nostri animi», «spezzano i nervi di ogni virtù» (Tusc. 2.11.27).

Ma madri e nutrici, genitori e poeti, cattivi maestri e cattivi compagni, non sono che espressioni successive dell'ambiente sociale nel suo insieme. Sull'origine sociale dell'errore passionale convergono tutti gli stoici, ma su di essa sembra avere insistito soprattutto un pensatore radicale come Aristone, particolarmente vicino alle origini ciniche della scuola. Scrive Seneca che secondo Aristone «nei singoli sono i vizi dei popoli, perché sono i popoli ad averli trasmessi»; la natura ci ha generati «integri e liberi», il «publicus error» ci ha fatti degenerare (Ep. 94).

Tutto questo non è, come vedremo, esente da aporie, esplicite o implicite. Emerge comunque dall'eziologia stoica delle passioni l'idea di un rapporto di forza, di uno scontro perpetuo, tra l'interno e l'esterno, tra la soggettività razionale e il mondo corruttore delle rappresentazioni e della socializzazione. L'anima che presenta un «tono» forte, un'adeguata tensione — testimonia Galeno — ha piccole o nessuna passione, quella dal tono debole soggiace a forti passioni, perché la sua sostanza è «molle» (Loc. aff. 5.1 =SVF 2.876). I corretti giudizi di valore sono accompagnati da eutonia dell'anima, quelli errati da atonia e debolezza psichica, che corrispondono alla mancanza di tensione nervosa del corpo. C'è nell'anima un sistema di nervi e di tendini (neudes) il cui cedimento fa deviare il logos dai suoi stessi comandi, i cui

rilassamento rende incerta la conoscenza, debole la volontà, erroneo l'assenso (Gal. De pi. 4.6 = SVF 3.473).

In questa idea di tono, tensione, sforzo dell'anima, che le possono consentire di resistere alle pressioni esterne, ma che se al contrario si infiacchiscono, si «snervano», la rendono cedevole ad esse, malleabile dall'errore e dalla passione, c'è indubbiamente un'eco del cinismo: che faceva dello sforzo morale — rappresentato dalle «fatiche» dell'eroe cinico per eccellenza, Eracle — il nucleo della costruzione della figura del saggio. Tutto questo dà però soltanto una tonalità morale al problema dello «stravolgimento» (diastrophe) del logos in direzione dell'errore passionale; non ne costituisce ancora una spiegazione causale. Che cosa indebolisce un'anima naturalmente propensa alla ragione e al bene? La spiegazione sociale è aporética e rischiosa. Aporética perché, come già obbiettavano gli antichi, e Galeno in primo luogo, essa non risponde al problema del «primo corruttore»: come è accaduto che la società sia diventata corrotta e corruttrice, se da sempre gli uomini nascono buoni? Rischiosa perché l'unica risposta possibile al quesito è che la società in quanto tale — cioè in quanto necessariamente fondata su rapporti di potere, di ricchezza, di gloria, sul «comandare ed esser comandati» — è fonte di corruzione. Questa risposta è stata certamente sfiorata dai primi stoici, come Zenone e Aristone, sulla scia delle loro matrici ciniche. La Repubblica di Zenone — scritta, come dicevano gli antichi, «sulla coda del cane» — rifiutava provocatoriamente tutti gli elementi istituzionali della società antica, dai templi ai tribunali, dalla schiavitù alla moneta, dalla famiglia alla nobiltà di nascita (DL 7.33, 131; SVF 1.15, 3.728, 352, 355, 343, 350).

Ma, portato fino in fondo, questo rifiuto della società in Quanto tale avrebbe condotto la scuola stoica sulla via della separatezza di setta, dell'ascesi solitaria del saggio sul modello della figura, pure ammirata, del fachiro indiano (il cui esempio Zenone riteneva più utile della lettura di tutti i trattati di etica, SVF 1-24). Ma, per quanto fedele alla sua «tristitia atque asperitas»
238 morale (Cic. De Fin. 4.78), alla sua idea di una «rigida ac

VÙ-T sapientia» (Seneca, SVF 1.15), la scuola stoica non vuole e non può inoltrarsi su questa via, verso la comunità dei puri e dei saggi. Non vuole, perché è troppo legata alla sua vocazione educativa della società intera, in cui viene espandendo progressivamente la sua egemonia morale; e non può, neppure in linea di principio, perché continua coerentemente a rifiutare la possibilità di considerare saggi i suoi stessi fondatori e maestri.

Il rifiuto della società come moralmente patogena poteva prendere una via alternativa a quella settaria: la via di un progetto (alla maniera platonica) di trasformazione della società nel senso del risanamento e della giustizia. A questo del resto poteva condurre la critica sociale di stampo cinico propria di Zenone e di Aristone; e in questo senso sembra si siano effettivamente mossi alcuni stoici minori, come Sfero (legato alla riforma avviata dal re spartano Cleomene nel III secolo), e come Blossio, vicino alla politica riformatrice di Tiberio Gracco.

Tuttavia una difficoltà insuperabile avrebbe reso questa via impraticabile per gli stoici. Trasformare la società significava pensare a una storia del mondo possibile, non garantita, non predestinata: un'apertura del tempo al rischio dell'iniziativa umana. Questo comportava cadere da un lato nella dimensione dell'attesa, del desiderio, che è propria della passione; ed era incompatibile dall'altro con il pensiero di un fato immutabile e provvidenziale, proprio della Stoa, che rende lo stato del mondo il migliore possibile ora e per sempre. Risultava allora molto più accettabile per la scuola l'atteggiamento di un imperatore stoico, come Marco Aurelio, naturalmente e filosoficamente conservatore, che quello dei più antichi epigoni riformatori e rivoluzionari. Scriveva l'imperatore, riecheggiando temi ben consolidati: «tutto è trasformazione, ma non tale che si debba temere qualcosa di nuovo: tutto è consueto» (6.6); e ancora: «chi ha visto le cose presenti le ha viste tutte, quelle che accaddero dall'eternità e quelle che saranno per l'eternità» (6.37).

Non si può dunque né sfuggire dal mondo sociale, né sperare di trasformarlo.

È difficile, di conseguenza, considerare la società in quanto tale come la causa necessaria della perversione passionale. Può apparire allora tentante l'individuazione di questa causa nei primi momenti, involontari e ripetitivi, dell'allevamento ad opera di esportabili figure femminili come le madri e le balie. Non solo 'sse trasmettono al bambino gli stereotipi sociali dei desideri e delle paure. Ciò che è loro specifico, come la nutrizione e i bagni caldi, può già esser considerato causa di un originario snervamento del complesso psico-fisico, dell'inizio di una fatale atonia e mollezza dell'anima. Proprio qui il rapporto fra la debolezza morbosa del corpo e quella dell'anima potrebbe diventare compiutamente causale, da metaforico che era. Ed è in questa direzione, del resto, che si muove un medico di ispirazione stoica come Agatino, contrapponendo alla mollezza dei bagni caldi cui greci e romani sottopongono i loro bambini, la virtuosa e tonificante pratica barbarica dell'immersione nell'acqua gelida.

Sembra tuttavia che Crisippo, e con lui la scuola intera, non abbiano mai rinunciato al carattere metaforico del rapporto fra malattia del corpo e malattia dell'anima, fra atonia nervosa del primo e della seconda (Gal. De Pl. 4.6 = SVF 3.473). Anche la via di un'eziologia somatica della passione risultava infatti impraticabile: perché avrebbe comportato l'abdicazione della parola filosofica di fronte alla terapia medica, la rinuncia all'educazione morale del soggetto in nome dell'igiene e della dietetica dei corpi. Se la passione è malattia, e malattia di un'anima corporea, essa deve però restare di competenza dell'etica filosofica; la sua eziologia non può risalire a fattori immediatamente somatici.

Oscillazioni concettuali ed esperimenti impraticabili segnano dunque l'eziologia stoica delle passioni. Sembra che la scuola, più che a una vera teoria causale dell'errore morale, sia stata interessata a due cose: in primo luogo, a denunciare il dato di fatto dell'universale, ma responsabile, asservimento dell'io alla passione; in secondo luogo, a indicare genericamente nelle pratiche morali

correnti, nell'ethos diffuso, lo sfondo in rapporto al quale questo asservimento va pensato.

Ma, premuto com'era da un avversario formidabile come la tradizione platonico-aristotelica, le cui critiche riecheggiano in Plutarco, Alessandro e Galeno, lo stoicismo non è sempre stato 'n grado di mantenere ferme le proprie problematiche posizioni. Fra il II e il I secolo a.C, un grande caposcuola come Posidonio — proprio per questo valutato da Galeno «il più scientifico degli stoici» — avrebbe elaborato una più soddisfacente teoria causale delle passioni. Il loro principio non è solo esterno, ma anche interno al soggetto: c'è infatti nell'anima, secondo Posidonio, una parte irrazionale e ostile al logos (il *pathetikori*), da cui si originano le passioni e il loro conflitto con la ragione (fr. 162, Non a caso la soluzione di Posidonio è calorosamente approvata da Galeno: essa rappresenta infatti un cedimento dello stoicismo ai suoi tradizionali avversari, un arretramento verso la partizione platonica e aristotelica dell'anima. Essa agevola certamente la spiegazione dell'esperienza passionale, e dell'universale diffusione della stoltezza. Ma ripristina in questo modo una conflittualità naturale interna all'anima, e rende anche in linea di principio impossibile una compiuta liberazione del soggetto morale dall'asservimento alla passione. Questa torna ad essere una malattia inguaribile dell'anima; e il suo dominio può nuovamente venir invocato come motivo di irresponsabilità morale della condotta. L'arretramento di Posidonio rispetto alle esigenze fondamentali dell'etica stoica era troppo grave per poter essere recepito dalla scuola: se Cicerone pare incline ad accettarlo, Seneca ed Epitteto resteranno nella sostanza fedeli al monismo psicologico razionalistico di Crisippo, scontandone la aporie strutturali.

4. Le terapie della passione

Per Posidonio, il problema della cura della passione non è in linea di principio difficile. La sua dislocazione in una parte irrazionale dell'anima ne lascia il logos libero e integro. Quanto al pathetikon, esso potrà venir condizionato educativamente radicandovi l'abitudine all'autocontrollo, l'ethismos, con procedure appropriate alla sua irrazionalità, come la musica e la danza (fr. 162, 165). È qui del tutto evidente la dipendenza di Posidonio dalla teoria aristotelica dell'ethos nella Nicomachea, e dall'ortopedia del soggetto elaborata da Platone nelle Leggi: ma tutto questo è altrettanto estraneo allo stoicismo ortodosso quanto lo è la concezione posidoniana dell'anima.

Per gli stoici del III secolo, invece, il problema della terapia della passione è drammatico, e per certi aspetti anche insolubile. Poiché il logos tutto intiero è coinvolto nello stato passionale, non resta nel soggetto di passione alcun interlocutore o destinatario disposto ad accogliere la parola educativa. Né vi è alcuna parte irrazionale che possa venir sottoposta progressivamente ad a strategia di condizionamento morale. La passione del resto è una malattia totale, e la guarigione deve segnarne l'altrettanto totale scomparsa. Gli stoici «pensano che non vi è niente di mez-zo tra virtù e vizio, mentre i peripatetici pensano che tra virtù e vizio vi sia il progresso» (SVF 3.536). Torneremo più avanti sui paradossi del progresso morale nell'etica stoica. È comunque certo che nel suo quadro non vi è spazio per stati intermedi, zone grigie tra follia e saggezza, malattia e salute: «il saggio è privo di passioni (apathe)» (DL 7.117), del tutto esente dalla malattia dell'anima. Commenta Cicerone: «Chi cerca una misura nel vizio [come, s'intende, fanno gli aristotelici], si comporta come se pensasse che gettandosi dal promontorio di Leucade può arrestarsi quando vuole. Come questo è impossibile, così l'anima turbata e agitata dalle passioni non può trattenersi e arrestarsi dove vuole; lo stato il cui accrescimento causa la nostra rovina è sempre vizioso fin dalla

sua comparsa»; occorre dunque «estirpare a fondo gli errori che sono alla radice della passione, non potarli» (Tusc. 4.41, 57).

Bisogna credere che le «passioni possano essere estirpate dalla mente e che non rimanga nell'uomo fibra o radice dei vizi, grazie alla meditazione e all'esercizio della virtù» (SVF 3.447). Poiché la passione è coestesa all'umano, questa terapia chirurgica significa di fatto asportazione dal soggetto morale di ciò che vi è in lui di propriamente umano, preparazione al passaggio verso la condizione quasi-divina del saggio. E l'unico strumento veramente efficace è la meditazione preventiva capace di sradicare gli errati giudizi di valore sul bene e sul male, i desideri e le paure, e di fortificare la conoscenza del mondo e del suo senso per il soggetto. Nello stato passionale, la ragione è insofferente di consigli ed esortazioni. I precetti morali, diceva Aristone, sono «cose da vecchiette»: «l'errore è la causa del peccare; toglì l'errore, i precetti sono inutili» (Seneca Ep. 94). Si tratta piuttosto di capire, prima che la passione stabilisca il suo dominio sull'io, che il piacere non è il bene, il dolore non è il male: «il rimedio al dolore è questa riflessione prolungata che in realtà in esso non c'è il male» (Cic. Tusc. 3.74). Emblematico per gli stoici di questa profilassi della passione, di questa incrollabile preparazione a resistere al suo inganno, è il motto di Anassagora. All'annuncio della morte improvvisa dei suoi figli, egli avrebbe serenamente risposto: «sa pevo di averli generati mortali». In questo modo, si rafforza il vigore dell'anima, si fortifica il suo tono sicché esso possa reggere alla pressione violenta che proviene dall'esterno, dalle rappresentazioni e dalle opinioni.

Crisippo sapeva anche che la passione, come ogni malattia ha un suo decorso, che il tempo tende a farla spegnere: il medico dell'anima, egli suggeriva nel suo *Terapeutico*, dovrà attendere per intervenire, il momento opportuno, quella remissione del male che consente nuovamente al logos di comprendere la parola razionalmente educativa (cfr. p.es. Cic. Tusc. 3.76).

Ma si tratta di uno sviluppo poco convincente, uno di quei cedimenti concettuali che la difficoltà del problema della cura

delle passioni, e insieme la sua urgenza nel quadro di un programma di educazione morale necessario alla scuola, imponevano allo stoicismo: cedimenti già presenti probabilmente nello stesso Terapeutico e via via accentuati nello stoicismo romano. Crisippo in effetti non poteva non vedere che se il tempo produce la remissione del singolo stato passionale, resta tuttavia radicato nel logos quell'errore di giudizio che lo indebolisce e lo predispone a sempre nuovi accessi. Resta dunque soltanto la profilassi dell'errore, attraverso la meditazione preventiva sulla natura delle passioni, e anche attraverso la rappresentazione efficace dei loro effetti, che Crisippo reperiva in Euripide, e Seneca operava mediante le sue stesse tragedie. Meditazione e rappresentazione dovevano condurre ad una conoscenza già in se stessa terapeutica, ciò che Cicerone sembrava non comprendere quando lamentava che gli stoici parlassero più della natura delle passioni che della loro cura.

Ma in quale momento dello sviluppo della personalità questa conoscenza può risultare davvero efficace, se essa si rivolge alla ragione e se per contro il principio dell'errore è radicato nel soggetto dalla deformazione educativa ben prima che in esso compaia la ragione stessa, sicché infine il logos non fa che trascrivere l'errore in giudizio morale e dunque in passione? Il problema è tanto più acuto in quanto gli stoici non ammettono, né possono ammettere, gradualità nell'errore e nel coinvolgimento passionale. L'idea di un miglioramento progressivo, di un avanzamento morale (prokope), pensabile nell'orizzonte aristotelico e quindi che posidoniano, è per loro almeno in linea di principio impraticabile. Vizio e virtù sono mutuamente esclusivi, perché lo sono passione e ragione. Chi è sommerso da un cubito d'acqua annega non meno di chi lo è da cinquecento braccia; «così chi si avvicina alla virtù è nel male non meno di chi ne è molto distante» 3.539, cfr. 532). Una metafora simile, riferita da Cicerone (SVF 3.530), può dar luogo a equivoci interpretativi: il cucciolo di cane è cieco, anche se è molto vicino al momento in cui vedrà.

L'equivoco sta in una lettura rassicurante della metafora, peraltro assai diffusa: tutti i cuccioli, benché ciechi alla nascita, prima o poi acquistano la vista. Ma nell'originario orizzonte stoico il senso della metafora non può che essere diverso, perché non tutti gli uomini acquistano naturalmente, spontaneamente la virtù; anzi, come sappiamo, la comparsa effettuale del saggio è più rara di quella della fenice. La metafora significherà piuttosto la totale e immediata conversione — quando accade e se accade — dalla malattia alla salute, dalla servitù alla liberazione, dalla follia alla saggezza. Questo carattere non graduale e progressivo, ma assoluto e istantaneo, del passaggio dalla passione alla ragione, è più volte segnalato dalle fonti antiche: «animus semel in totum sanatur», dice Seneca (Ep. 76.6); e Plutarco chiarisce: «il saggio improvvisamente (exaiphnes) si libera di tutto il male, di cui in molto tempo non ha potuto evitare neppure una parte, e muta in un attimo dalla massima stoltezza a una condizione di insuperabile virtù» (De prof. 75C = SVF 3.539). Come accada l'acquisizione istantanea di questo sovrumano stato di grazia, gli stoici non possono dirlo, o almeno non possono dirlo al livello della concettualizzazione teorica. Sarà piuttosto la delineazione della figura del saggio — di cui discuteremo nel prossimo capitolo — a fornire qualche indicazione per lo scioglimento dell'enigma.

Ma è evidente che nell'ambito dello stoicismo — sotto la pressione delle sue esigenze educative oltre che delle critiche delle scuole rivali — qualche concessione alla veduta del progresso morale graduale e continuo dovette essere fatta. Ce ne sono tracce nello stesso Terapeutico di Crisippo, e ancor più, naturalmente» in Posidonio e in Seneca; di qui viene la stessa lettura rassicurante della metafora del cucciolo, nonostante le insuperabili difficoltà che essa presenta al livello della teoria. Si sarebbe con questa direzione inevitabilmente accentuato il valore di ciò che è moralmente intermedio fra vizio e virtù, già ad opera di Panezio che andava oltre Zenone e Crisippo, e contro Aristone: ma anche di questo si dirà al capitolo ottavo.

Fuori e contro le aporie e le oscillazioni degli stoici, il problema della terapia delle passioni viene affrontato con maggiore sicurezza, anche se con minore radicalità, dalle tradizioni etiche rivali.

Forti della teoria della tripartizione dell'anima, i platonici continuano a ribadire da un lato il carattere inevitabile del conflitto intrapsichico, dall'altro la possibilità di governarlo mediante una politica di costruzione dell'io. Scrive ad esempio Plutarco: «Supporre, come fanno quelli della Stoa, che la parte egemonica divenga ora desiderio ora ragione che si oppone al desiderio equivale a dire che cacciatore e fiera non sono due, ma che è un solo e medesimo corpo il quale, trasformandosi, diviene ora fiera ora cacciatore [...] Non può invece trattarsi della trasformazione di un solo e medesimo essere, bensì di due distinti che sono in lotta e in conflitto» (De virt. mor. 447D). Il conflitto si può vincere con una sorta di politica delle alleanze. Ancora Galeno insiste, platonicamente, sul principio che non si tratta di avvilire la forza irrazionale dello *thymos*, ma di domarla come un cavallo e «servirsi di essa come di un alleato» contro la parte desiderante (*epithymetikon*), che può con il suo aiuto venir repressa e tenuta a bada (Pass. err. 1.5). Si può anche notare che questo tardo platonismo ha ormai rinunciato all'idea di mettere l'*eros* al servizio della ragione e della giustizia, deviandone il flusso energetico. Ma si tratta probabilmente più di un logoramento dell'originaria tensione platonica, che di un influsso della condanna stoica del desiderio passionale.

Quanto agli aristotelici, essi si attestano sulla tesi del controllo e della moderazione delle passioni (*metriopatheia*) mediante la formazione dell'*ethos*. Testimonia ancora Plutarco: «la ragione non vuole affatto sopprimere la passione — il che non è possibile né conveniente — bensì imporle un certo limite e ordine»; «le virtù etiche non sono affatto negazione delle passioni, ma loro equilibrio e medietà» (De virt. mort. 443D-E). E Seneca insiste sull'attitudine peripatetica di «moderare e temperare le passioni, di «costringerle a una misura salutare» (come se, obietta

lo stoico, una moderata malattia potesse mai essere salutare) (De 7, Ep- 116.1). Ma, ribattono gli aristotelici, le passioni — e particolare quella reattività sociale che si esprime nello *hvtnos*, il desiderio di salvaguardare dalle offese il proprio prestigio — non sono affatto malattie, a meno che non degenerino nell'intemperanza. Anzi, essi ritengono — secondo la testimonianza di Filodemo — che queste passioni siano «i nervi dell'anima» (De ira 6, col. 31): all'opposto dunque di Crisippo, il quale pensava che l'anima-ragione dovesse disporre di una sua «tensione nervosa» proprio per resistere alla passione.

Filodemo attesta che anche per Epicuro esiste un'ira naturale, cioè «inevitabile nella natura umana», e che essa non costituisce un male per il saggio perché è giusto vendicarsi delle offese subite (De ira 7).

In realtà, la strategia epicurea per il governo delle passioni è più complessa, e presenta caratteri del tutto diversi rispetto alle tradizioni etiche rivali.

La sua prima mossa è eversiva nei riguardi di platonismo, aristotelismo e stoicismo, anche se raccoglie elementi presenti nella tradizione socratica, da Eudosso ad Aristippo. Si tratta di un clamoroso rovesciamento di fini e valori: «il piacere è principio e fine della vita felice» (Ep. Men. 128). È assurdo contraffare moralisticamente il carattere primario dell'esperienza vissuta, che appare universalmente orientata al piacere, e proprio al piacere della carne, del «ventre», secondo l'espressione violentemente provocatoria di Epicuro. Ma proprio questo riconoscimento del piacere come fine offre alla filosofia epicurea un punto di forza che le consente di proporsi come terapia efficace della passione, tecnica di controllo e di censura del desiderio.

Il piacere è anzitutto soppressione della sofferenza, e questa è prodotta a sua volta dalle grandi passioni della paura e del desiderio. La parola filosofica è in grado di proporsi come farmaco della paura, perché ne può esorcizzare i due elementi principali. Non si deve temere la punizione divina, perché gli dèi non sono minimamente interessati alla vicenda degli uomini; essi godono la

loro perfetta e beata esistenza a remote distanze dal nostro mondo, che non li coinvolge. E non si deve temere la morte perché essa è estranea all'esperienza del soggetto: «nulla è per noi la morte», perché l'uomo è soggettività senziente, che cessa al sopravvenire della morte, sicché essi appartengono a due universi distinti e incomunicabili.

Soppressa la paura, occorre eliminare l'altra forma di sofferenza psichica che viene dal desiderio, quando non sia rigorosa" mente ridotto ai limiti del bisogno. Ci sono bisogni fisici, di cibo in primo luogo, che vanno soddisfatti perché da essi nasce una sofferenza reale. Ma al di là di questo limite, ci sono desideri vani e illimitati, che producono un inutile senso di privazione, un dolore dell'anima che è in nostro potere sopprimere grazie all'educazione filosofica. «I cibi frugali danno lo stesso piacere che un cibo sontuoso, una volta che sia eliminato il dolore che viene dal bisogno» (Ep. Meri. 130); «quando non soffriamo più, anche il bisogno del piacere viene meno» (ivi, 128); «non cresce il piacere della carne, ma solo subisce variazioni, una volta che si sia rimossa tutta la sofferenza che viene dal bisogno. Il limite dei piaceri che la ragione ci prescrive è prodotto dal calcolo razionale di questi stessi e di tutte le affezioni dello stesso tipo, che procurano all'anima i più grandi dolori» (M.C. 10).

L'aver assunto il punto di vista del piacere come fine consente dunque alla filosofia epicurea di costituirsi come una severa terapia delle passioni, considerate ora non come ciò che conduce al piacere ma come ciò che lo rende impossibile. L'annullamento della paura, la rigorosa riduzione del desiderio al bisogno — cioè alla soddisfazione delle necessità vitali sul piano del corpo, a una serena amicizia su quello sociale — conducono a uno stato di non sofferenza in cui consiste il piacere più vero e più stabile. Il principio del piacere — una volta che il calcolo razionale ha mostrato che esso è tanto più grande quanto più ridotto alla misura essenziale dei bisogni elementari — si trasforma in un potente strumento di censura delle passioni legate al desiderio e della proliferazione dei piaceri cui esso ci spinge. Se l'etica stoica

si fondava sulla denuncia dell'errore che fa identificare piacere e bene, la terapia epicurea tenta al contrario di mostrare che proprio questa identificazione consente il solo punto di vista solidamente fondato nell'esperienza e quindi davvero efficace per governare moralmente le passioni. Essa finisce così per trasformarsi in una pratica quasi ascetica della continenza, della riduzione al minimo di ogni coinvolgimento nella vita delle emozioni e dei rapporti. La liberazione dalla paura e dal desiderio rischia allora di esercitare un sereno e decoroso esercizio di preparazione a quella che pure costituisce il limite trascendente dell'esperienza emotiva.

Questa preparazione consiste nell'accettazione rassegnante di un limite al tempo della vita. Noi temiamo l'eternità della vita individuale perché in essa possono collocarsi le punizioni divine d'oltretomba, e al tempo stesso la desideriamo perché il piacere della carne è senza limiti, e brama un tempo infinito per la propria soddisfazione. Per contro, «il pensiero che ci ha insegnato a ragionare intorno al fine e al limite di ciò che è pertinente alla carne, e che ha soppresso il timore dell'eternità, ci rende possibile una vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito: esso non rifugge dal piacere né, quando le circostanze ci portano al momento di uscire dalla vita, può dire di andarsene avendo tralasciato qualcosa di ciò che rende questa ottima» (M.C. 20).

Meno radicale di quella stoica, meno propensa ad affrontare fino in fondo le aporie del pensiero delle passioni, l'etica epicurea appare per contro destinata a una vocazione difensiva e rassicurante; proprio per questo, si affida largamente al potere persuasivo ed educativo della parola terapeutica del maestro, memorizzata e ripetuta, che tende a sostituirsi alle difficoltà dell'analisi concettuale.

Ma stoicismo ed epicureismo preparano, per vie diverse, un esito in un certo senso comune. La teoria stoica della passione come malattia, il calcolo epicureo dei piaceri corporei, convergono verso una medicalizzazione del problema in cui i medici stessi finiranno per impegnarsi in prima persona. Il rapporto metaforico

tra medicina e filosofia verrà cioè a trasformarsi in una tendenza alla sostituzione della filosofia da parte della medicina: se la passione è malattia, se il corpo ha un ruolo decisivo nella sofferenza e nel piacere anche psichici, la terapia della passione Potrà essere non soltanto analoga a quella del corpo ma direttamente governata da questa, e la sua pertinenza passerà dunque dalla parola filosofica al sapere igienico e dietetico dei medici. Questa tendenza è presente in larghi settori della medicina di epoca imperiale, fra il I e il II secolo d.C. In ambito stoico, come si è visto, Agatino di Sparta critica la pratica dei bagni caldi, che illanguidiscono e rendono atoni i bambini, e contrappone ad essa l'uso barbarico, soprattutto germanico, della immersione tonificante in acqua gelida.

Una corrente più importante, di ispirazione alla lontana epicurea — mediata forse attraverso Asclepiade di Bitinia —, Comprende grandi medici come Areteo, Rufo, Sorano. Qui affiora l'idea che i desideri dell'anima sono patogeni rispetto al corpo, e che il medico deve occuparsi dei primi se vuol garantire la salute del secondo. Così Areteo (2.5) insiste sulla temperanza sessuale come il miglior modo per conservare sperma, e con esso l'energia del complesso psico-fisico; sulla stessa linea, Sorano ritiene che l'emissione spermatica produca atonia e che una «verginità perpetua sia salutare per entrambi i sessi» (1.7). Rufo sostiene che, in questa direzione, è necessario eliminare le rappresentazioni (*phantasiai*) dell'anima che eccitano il desiderio; i desideri psichici andranno invece commisurati ai bisogni del corpo (cfr. anche Gal. De loc. aff. 6.6). Foucault ha rilevato in tutto questo «la tendenza verso un punto ideale in cui l'anima, purificata di tutte le sue vane rappresentazioni, porta attenzione solo all'economia austera delle evacuazioni organiche»: in armonia dunque con la strategia epicurea di riduzione del desiderio al bisogno, di terapia delle passioni attraverso il conseguimento di un piacere che consiste nell'eliminazione della sofferenza psichica e somatica, nella sobria soddisfazione delle minime necessità vitali.

Ma la tendenza alla sostituzione del filosofo da parte del medico, mediante una terapia somatica che risulta immediatamente anche psichica, è ancora più forte, sorprendentemente, in un medico di ispirazione platonica e aristotelica come Galeno, che la sperimenta in un piccolo trattato inteso a dimostrare che «i costumi dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo». Non è qui possibile dar conto se non schematicamente della complessa argomentazione galenica. Come voleva Platone, l'anima è tripartita, e le sue parti hanno una sede somatica: il cervello per quella razionale, il cuore per quella «irascibile», il fegato per quella «desiderante». Ma il rapporto fra le parti dell'anima e le loro sedi è concepito secondo una prospettiva organicistica di derivazione aristotelica. L'anima consiste nella forma e nella funzione di questi organi somatici, quindi (aggiunge Galeno) essa è riducibile al loro temperamento o *krasis*, cioè alla composizione strutturale che risulta dagli elementi e qualità primarie della materia organica. Dalla buona o cattiva qualità materiale degli organi dipende il funzionamento delle rispettive parti dell'anima; a sua volta, questa qualità dipende dalla «prima formazione» (a ideilo genetico od embrionale), sulla quale poco o nulla può l'intervento medico, oppure dall'alimentazione e dal regime di vita, che sono controllabili e modificabili (*Quod an.* 3-5, 11). Ma se questa sequenza argomentativa regge, è chiaro che spetta all'igiene e alla dietetica medica il controllo diretto delle affezioni psichiche; il medico sostituisce il filosofo etico nel governo della salute morale e mentale della società. «Coloro che non accettano che il cibo abbia la capacità di rendere gli uni più temperanti, gli altri più intemperanti [...] si rinsaviscano e vengano da me ad apprendere che cosa devono mangiare e bere. Riceveranno gran giovamento per la filosofia morale e, oltre a questo, divenuti più intelligenti e di memoria migliore, faranno progredire la loro virtù con la facoltà dell'anima razionale» (*Quod an.* 9). E solo al medico può spettare quella diagnosi di malattia somatica — dunque morale — inguaribile, sulla base della quale «uccidiamo coloro che sono irrimediabilmente malvagi per tre buone ragioni: perché non

facciano del male, da vivi; perché incutano ai loro simili il timore che saranno puniti per i mali che faranno, e, terzo motivo, perché è meglio per loro morire, essendo così corrotti nell'anima da non poter essere educati dalle Muse stesse né migliorati da Socrate o da Pitagora» (Quod an. 11). Anche Platone aveva prescritto nelle Leggi (IX 862E) che i magistrati mandassero a morte chi soffriva di un male morale incurabile: ma qui è appunto il medico che li sostituisce nel ruolo di giustiziere.

Galeno non è coerente nella sua radicale medicalizzazione della terapia della malattia morale. Nello stesso Quod animi, e nel trattato sulle Passioni e gli errori, egli torna, nella traccia della tradizione platonico-aristotelica, a far larga parte all'efficacia educativa dei processi di controllo e di interazione sociale. Tuttavia aveva compiuto un esperimento teorico destinato a lasciare una traccia profonda, e se ne era posto il problema centrale. Che ne è della responsabilità e della valutabilità morale se il malvagio è tale non per sua scelta ma per un temperamento somatico che egli non controlla? La risposta è netta: «è in noi tutti desiderare il bene, cercarlo e amarlo, e allontanare, odiare e fuggire il male, senza aver ancora considerato se esso è generato o meno dall'esterno. Per lo meno, sopprimiamo gli scorpioni, le tarantole le vipere che sono malvagi per natura e non per propria scelta. Logicamente perciò odiamo gli uomini malvagi, senza considerare il motivo che li rende tali, e al contrario desideriamo e amiamo i buoni, che siano divenuti tali per natura, per educazione o per insegnamento o per volontà e costumi» (Quod an. 11).

È interessante questo esito della medicalizzazione della terapia morale. Essa è insensibile al problema della responsabilità perché ne ha ristretto i margini sino a renderli irrilevanti; è altrettanto insensibile al problema etico dei fini perché le basta il riferimento a ciò che risulta «bene» per «noi tutti», per i «buoni», dunque alla norma sociale condivisa. Alla luce di quest'ultima, il problema della responsabilità va sostituito con quello della pericolosità sociale. Il malvagio va curato per reintegrarlo nella normalità sociale, oppure soppresso perché è pericoloso rispetto ad

essa, anche se non è più responsabile del suo vizio di quanto serpenti e scorpioni siano del loro veleno.

Se la medicalizzazione radicale non è la sola via indicata da Galeno per la terapia delle passioni (benché formulata in uno dei suoi ultimi scritti), questo atteggiamento riguardo alla normalità sociale è invece dominante: le passioni sono prima di tutto sconvenienti, perché la collericità, l'ingordigia, la cupidigia sessuale determinano condotte socialmente inaccettabili e riprovevoli. Un sobrio autocontrollo (*enkrateia*) costituisce per contro la figura di cittadino che può essere approvata e condivisa. Il Galeno moralista delle Passioni ed errori resta in questo modo nell'alveo della tradizione aristotelica. Erano certo più originali gli esiti estremi cui il Galeno medico aveva spinto, nel *Quod animi*, la linea stoica della patologizzazione della passione, sostituendovi il rapporto metaforico malattia1passione, medicina1filosofia con la sequenza lineare di malattia, dunque passione, medicina del corpo, dunque terapia dell'anima.

Ma anche queste oscillazioni fanno parte dell'enorme sforzo di analisi e di riflessione (più problematico certo che risolutivo) che il pensiero antico, sotto la spinta dell'etica stoica, era venuto producendo intorno al tema cruciale della passione. A esso si affiancava uno sforzo altrettanto grande sul secondo possibile nemico della libertà morale dell'io, il campo della sorte e del destino.

5. Il destino: schiavi o soldati

All'inizio del III secolo, un allievo di Aristotele impegnato in prima persona nelle vicende politiche dell'epoca, Demetrio Falereo, "scriveva in un suo trattato sulla *tyche*, commentando il rovesciamento epocale delle sorti fra impero persiano e impero macedone: «Se uno considerasse [...] solo i cinquant'anni appena trascorsi, capirebbe che la fortuna (*tyche*) è cosa davvero enorme]. Anche nella nostra vita individuale la fortuna è inafferrabile e

modifica ogni cosa al di là di ogni possibile comprensione manifestando la sua potenza proprio nelle cose più assurde. Anche ora, mi sembra, ci mostra i macedoni che si sono appropriati dei beni dei persiani; e la fortuna permette loro di sfruttarli, ma solo finché non decida un giorno anche per loro una sorte diversa» (fr. 81 Wehrli). Si è già visto come per gli stoici le concessioni aristoteliche al ruolo della sorte nella vita sociale e individuale ledessero in modo intollerabile l'autonomia del soggetto morale, asservendolo all'insensatezza di un mondo fortuito.

Si trattava per loro, in primo luogo, di erigere una linea difensiva che garantisse quella autonomia, quella autarkeia, svincolando il soggetto — alla maniera socratica e anche cinica — dalla dipendenza verso l'esteriorità della sorte. Scrive Seneca in questo senso: «Il saggio non può perdere nulla: ha depositato ogni cosa in se stesso, non ha affidato nulla alla fortuna: ha tutti i suoi beni al sicuro, giacché gli basta la virtù, che non ha bisogno di ciò che dipende dal caso» (De const. sap. 5.4). Ma questa dell'autosufficienza è una linea, appunto, solo difensiva, troppo debole dal punto di vista dell'argomentazione e da quello della rassicurazione morale, e, come subito vedremo, neppure all'altezza dei tempi. A partire di qui, gli stoici tentano infatti una mossa aggressiva: si tratta di trasformare l'autarkeia individuale in accordo vittorioso del soggetto con il mondo, spostando la frontiera della libertà dall'io all'universo; si tratta, in altri termini, di trasformare la dipendenza dall'esterno, pensandola non come il luogo di una sorte insensata, ma come un sovrappiù di senso che attraversa e armonizza interno ed esterno. Occorre insomma concepire la sorte come un destino, e un destino inscritto in un mondo governato secondo un piano dotato di senso. Con l'efficacia che gli è consueta, Seneca delinea questa seconda prospettiva stoica: «Tutto ciò che si ha da sopportare a seguito della costituzione dell'universo si accetti con animo grande: siamo gati a questo sacro impegno, di sopportare le cose mortali e turbarci per quelle che non è in nostro potere evitare. Siamo n°n in un regno: libertà è obbedire a dio» (De vita beata 15.7). Questa ubbidienza

non è servile sottomissione ma consenso: «a nulla so no costretto, nulla patisco contro voglia, non servo a dio ma con sento, tanto più sapendo che tutto procede secondo una legge certa e pronunciata per l'eternità» (Deprov. 5.6).

Si compie in Seneca un cammino che era certo già iniziato nel III secolo a.C: la sostituzione della polis con il regno, anche come quadro della pensabilità del mondo; la trasfigurazione del caso in destino, dell'ubbidienza in libertà. In quell'inizio, ha molta parte l'etica stoica; essa però agisce a sua volta in un contesto culturale diffuso, di cui lavora a produrre il senso ma che le preesiste e in certa misura la orienta.

Le linee generalissime di questo contesto sono state definite da Dodds e Adkins nei termini convergenti di paura e impotenza: paura, secondo il primo, del «fardello terrificante della libera responsabilità»; impotenza, secondo Adkins, nel determinare il corso degli eventi, che costituisce perciò una minaccia perpetua; convergenti poi l'una e l'altra nell'accettazione liberatoria dell'idea di una determinazione delle sorti universali e individuali da parte di una fatalità che le governa in modo necessario.

Questa idea era del resto preparata da alcune tendenze di grande rilievo, sul cui senso il pensiero del III secolo riapriva un'interrogazione tanto ansiosa quanto acuta.

C'era, in primo luogo, l'esperienza della divinazione oracolare e mantica, nel cui ambito la vicenda dell'Edipo sofocleo aveva assunto uno statuto emblematico. Sappiamo dalle fonti antiche che Crisippo dedicò un'attenzione quasi maniacale alla raccolta e all'interpretazione degli oracoli. In essi egli vedeva in primo luogo la prova dell'esistenza del fato, cioè di una concatenazione universale degli eventi nelle tre dimensioni del tempo, che è trasparente agli occhi del dio e gli consente di divinare il futuro: se è possibile l'oracolo, deve esistere il fato. Ma negli oracoli Crisippo vedeva anche adombrato il rapporto tra uomo e fato, il prodursi del destino individuale. Apollo usa l'oracolo reso a Laio circa la nascita di un figlio, Edipo, e le tragiche conseguenze che ne sarebbero derivate, come una

rappresentazione (phantasia) dedicata a Laio stesso. Da questo impulso si origina tutta la tragedia di Laio e quella seguente di Edipo: nello sforzo di vanificare l'oracolo, entrambi agiscono in realtà, secondo il desiderio di Apollo perché si compia «il dramma del destino» (Alessandro di Defato 31 =SVF 2.941).

Alla vecchia divinazione oracolare si affianca, nel III secolo, quella astrologica, basata sull'oroscopo genetliaco. Un ruolo importante nella sua diffusione in ambiente greco sembra sia stato svolto dall'astrologo Beroso, giunto da Babilonia a Cos verso il 280 a.C, di cui sono attestati rapporti con la scuola stoica. Il successo dell'astrologia è tale che Tacito, nel I secolo d.C, potrà attribuire alla «maggior parte degli uomini» la credenza nell'arte divinatoria, fondata sulla «convinzione che la sorte futura di ciascuno si determini al momento stesso della nascita» (Annali 6.22). E anche la divinazione genetliaca è là a dimostrare, secondo gli stoici, che i destini individuali e collettivi sono regolati da un ordine immutabile, di cui gli astri sono parti e segni se non cause prime. Nell'ambito stesso dell'astrologia si elaborano posizioni strettamente connesse alla riflessione stoica e alla sua interrogazione circa il rapporto fra destino e libertà. Nel II secolo d.C, l'astrologo Vettio Valente scriverà ad esempio in un luogo che l'uomo è «schiavo del fato» (6.9), ma altrove che esso è invece «soldato del fato» (5.9). Che questa seconda metafora — da intendere non come sostitutiva, ma esplicativa della prima —, contenga una risonanza del pensiero stoico, dove si affermava una concezione agonale, militare della vita, è confermato da un passo di Epitteto: «La vita di ogni uomo è una campagna militare, per di più prolungata nel tempo e ricca di peripezie. Tu devi osservare il tuo ruolo di soldato e regolare ogni tuo atto al cenno del generale, cercando, se è possibile, di indovinare i suoi ordini» (3.24.34).

L'idea di una determinazione universale degli eventi e dei destini non era tuttavia soltanto affidata all'esperienza, vecchia e nuova, della divinazione. C'erano state, fra V e IV secolo, forme di determinismo filosofico: quello logico di Diodoro Crono (che escludeva la categoria del possibile dagli enunciati temporali, e

rendeva quelli relativi al futuro tanto necessari quanto quelli relativi al passato), e soprattutto quello fisico-meccanicistico di Democrito, per il quale ogni evento risultava necessitato dalla dinamica degli atomi. Questi due determinismi si sarebbero riamamente combinati nelle successive fasi della filosofia ellenistica. Ma essi, e soprattutto l'atomismo democriteo, presentavano 3 problema cruciale per il pensiero etico del III secolo, tanto Epicuro (che pure accettava la fisica di Democrito), quanto negli stoici. Questi determinismi comportavano infatti l'idea di necessità (ananké), contrapposta polarmente a quella di caso (tyche). Dal punto di vista etico questa esclusione del caso andava oltre il segno: ananke rinviava infatti a una determinazione costringente dei comportamenti, a una loro coazione mediante una violenza (bia) esterna. In questo modo, secondo la distinzione aristotelica (e giuridica) ormai insuperabile, i comportamenti necessitati risultavano involontari, quindi irresponsabili: l'autonomia del soggetto morale passava dai rischi dell'esposizione al caso all'annullamento nella necessità. Epicuro tenterà, come vedremo, di aggirare questa difficoltà operando allo stesso livello 'fisico' di Democrito, ma con gravi difficoltà teoriche.

Quanto agli stoici e in particolare a Crisippo, il loro problema centrale sarà quello di «salvare il fato» — attestato dagli oracoli e dalla divinazione — «evitando la necessità» (Cic. De fato 41); se quest'ultima ha la forma della costrizione, si tratterà di pensare invece il fato come il luogo del senso, in cui si conservano l'autonomia e la responsabilità morali. Il cinico Enomao osserverà ironicamente che, se Democrito rende l'uomo «schiavo», tutto lo sforzo di Crisippo si esaurisce nel farlo «semischiavo» (hemidoulos) (SVF 2.978); ma ne sottovalutava in questo modo la radicalità teorica e la serietà etica, in un contesto in cui parlare incondizionatamente di «libertà» avrebbe significato fare non più che retorica edificante.

I lineamenti della dottrina stoica del fato possono qui venire richiamati in modo schematico, sullo sfondo e nel contesto delle esperienze culturali di cui si è detto.

A fondamento sta l'idea, che appare incontrovertibile, secondo cui tutto ciò che accade dev'essere causato e costituire a sua volta una causa; in altri termini, come attesta la precisa testimonianza di Alessandro di Afrodisia, gli stoici sostengono che «il governo degli esseri procede eternamente secondo una concatenazione e un ordine», in cui ciò che precede è causa di ciò che segue e tutte le cose sono legate in modo che nulla accade che per necessità non sia conseguente ad altro e da esso causato (De fato nf _SVF 2.945). Ma agli stoici occorre, come si è detto, un supplemento di senso a questa concatenazione universale delle cause, essi devono pensare che si tratti di una sequenza orientata e dotata di valore. Questa esigenza produce immediatamente la trasformazione della causalità in «fato», *heimarmene*: un termine che recupera, nell'ermeneutica stoica, l'antico valore di *tyche* la «parte», il destino a ciascuno assegnato dagli dèi — e lo inserisce nella serie universale delle cause. L'idea di una causalità universale e dotata di senso è quanto basta agli stoici per creare un gioco serrato di sinonimie, grazie al quale nomi e concetti della tradizione vengono a rispecchiarsi l'uno nell'altro e a esprimere punti di vista diversi su di una sola realtà. Così il fato è «Zeus che governa il tutto con la sua legge» (Cleante, SVF 1.537); ma, poiché si tratta di una divinità non trascendente, Zeus è il mondo, *kosmos*, e la sua legge è ragione (*logos*), il suo governo è provvidenza (*pronoia*), tanto universale e inflessibile da esser chiamato anche *Adrasteia* (SVF 2.528). Tentando di stringere le maglie di questo gioco speculare e sinonimico, Crisippo scrive che «il fato è il *logos*, la ragione del mondo» e cioè «il *logos* del governo della provvidenza nel mondo» e cioè ancora «il *logos* secondo il quale è accaduto ciò che è accaduto, accade ciò che accade, accadrà ciò che accadrà» (SVF 2.913). Se dio è il fato, in quanto esprime l'ordine, il senso e il valore della concatenazione causale (abbandonata altrimenti al caso o alla costrizione democritea), si può anche dire, viceversa, che «il fato stesso, la natura, il *logos* secondo il quale è governato l'universo, siano dio» (Alessandro, SVF 2.945).

Comunque si legga la serie, occorre che a ogni livello sia chiaro che nulla nell'universo è fortuito e che nulla è parimenti privo di senso, cioè sottratto all'ordine razionale e provvidenziale. Questa esigenza è ribadita da Crisippo con una precisione ansiosa: «dal momento che a tutti gli esseri si estende la natura universale, sarà necessario che tutto ciò che in qualunque modo si realizza nell'universo e in una qualsivoglia parte dell'universo, si realizzi conformemente alla natura universale e al logos di essa, secondo un'ordinata successione e senza impedimento alcuno, Per il fatto che non c'è all'esterno qualcosa che si opponga al governo dell'universo né alcuna delle parti ha modo di muoversi o di trovarsi in una condizione diversa da quella che è confor alla natura universale» (Plutarco, Stoic. Rep. 34 = SVF 2.937 Quello che conta soprattutto per gli stoici è che gli eventi, i tempi, i destini individuali non siano sottratti al dominio del logos — garanzia che essi possiedono una loro ragione d'essere — che non siano mai abbandonati al rischio di un'assenza di senso e valore. È ciò è possibile solo nel quadro di una concezione stabile, chiusa, ripetitiva del tempo e del mondo. L'universale connessione delle cause fa sì che ogni singolo evento sia predeterminato da sempre e per sempre: chi possedesse, alla maniera divina la trasparenza sui nessi causali in atto in ogni singolo stato del mondo, potrebbe derivarne la conoscenza intera di tutto il corso dei tempi, perché, come scrive Cicerone, «il trascorrere del tempo può essere paragonato allo srotolarsi di una gomena che non produce alcunché di nuovo e che svolgendosi ripete ciò che veniva prima» (De div. 1.127 = SVF 2.944). Questo necessario esorcismo del nuovo, del diverso (e perciò stesso del non garantito), comporta negli stoici l'idea di una ripetizione ciclica del tempo del mondo. Poiché ogni stato del mondo è disposto nel miglior modo possibile dalla provvidenza divina, dalla ragione1natura, le sue ripetizioni infinite non potranno che accadere secondo il modo dell'identico (ogni benché minima variante significherebbe uno stato del mondo migliore o peggiore del precedente, e comporterebbe perciò un

errore o un'impotenza della provvidenza accaduti nel passato o nel presente, il che è del tutto impensabile).

Non solo dunque ogni evento è il prodotto di una concatenazione causale così stretta da far sì che ogni stato presente del mondo contenga in sé (proprio come una matassa di corda), tutto il futuro e il passato di un singolo ciclo; ma ogni evento è anche una eternità, in quanto identicamente ripetuto nei cicli infiniti del mondo.

Il fato rappresenta dunque, grazie a questa chiusura dei tempi, la forma di causalità universale perfetta e compiuta, la garanzia totale dell'ordine del mondo, la sua difesa inespugnabile di fronte ai rischi del caso, dell'insensatezza, della decadenza.

Crisippo definisce il fato come una «causa invincibile e inarrestabile e immutabile, e lo chiama Atropo e Adrastea e Ananke». Ma Crisippo si trova a questo punto a dover fronteggiare il biema di fondo, che un platonico avversario dello stoicismo Pr^o piutarco formula con rigorosa precisione, commentando le Jffinizio''' ora citate: «dobbiamo dunque concludere che non di-ndono da noi né l'assenso né la virtù né la malvagità né l'agire rettamente né l'errare [...]. Se il fato è causa perfetta, poiché la causa perfetta è causa di tutto, il fato elimina il nostro potere sulle nostre azioni, e quindi la loro volontarietà» (Stoic. Rep. 47, 1056C sgg. = SVF 2.997). Il problema non lascia che due alternative: se le nostre azioni dipendono da noi (e quindi c'è spazio per la responsabilità e la valutazione morale, insomma per l'etica), non sono determinate dal fato, che risulta quindi una causa imperfetta e impotente; ma se esso non è tale, come vuole Crisippo per assicurare l'ordine razionale del mondo, non ci sono più né libertà né responsabilità né valutabilità.

Cicerone aveva già formulata la stessa cruciale questione: «Coloro che introducono la serie eterna delle cause, vincolano la mente dell'uomo, spogliata della libera volontà, alla necessità del fato», sicché non resta più alcuno spazio per lo sforzo morale, «la volontà, l'impegno, la disciplina»; nulla resta più così «in nostra potestate» {De fato 20, 11, 9}. Queste obiezioni prendono forma,

nell'antichità, in un celebre aneddoto e in un altrettanto noto argomento. L'aneddoto si riferisce allo schiavo di Zenone, che, sorpreso a rubare, avrebbe cercato di sfuggire alla colpa e alla pena, dichiarando — edotto evidentemente dalle lezioni del padrone — che «era destino per me rubare» (DL 7.23). L'argomento era detto «pigro»: nella forma riferita da Cicerone, esso asserisce che se un malato è destinato a guarire, ciò accadrà sia che egli chiami o meno un medico (De fato 28); in generale, questa «ignava ratio» rende irrilevante ogni nostra azione, giacché il corso fatale degli eventi si deve comunque compiere.

C'è una prima risposta stoica a questa aporia: la dottrina dei «confatali», che consiste nel pensare la causazione del fato non come una serie lineare ma come tale da produrre costellazioni di eventi causati simultaneamente. Così Zenone può rispondere al suo astuto schiavo che era anche destino per lui venir frustato; al malato si può dire che chiamare il medico è «confatale» rispetto alla guarigione. O ancora: se deve compiersi l'oracolo per il quale Laio genererà un figlio, è confatale che egli si unisca a una donna (SVF 2. 956-7). In generale, «molte cose non possono accadere senza che noi le vogliamo e applichiamo ad esse una intensa determinazione e sforzo, perché è insieme con questo è fatale che esse accadano» (SVF 2.998); più brevemente, Seneca definirà il proprio atteggiamento, in opposizione all'argomento pigro, con il motto «adsum impiger» (Ep. 107.11), che esprime un'operosa adesione al presente fatale del mondo.

Ma l'argomento dei «confatali», se salva l'idea cara alla tradizione cinico-stoica di impegno, di sforzo e di tensione, è nondimeno eticamente debole. Se è fatale che lo schiavo sia punito questo non significa che egli sia moralmente responsabile; se l'impegno del soggetto è necessario perché si compia il corso del fato, esso non risulta perciò meno involontario, irresponsabile e invalutabile.

Crisippo elabora perciò una seconda e più sofisticata teoria, che gli dovrebbe consentire di salvare la causalità del fato e insieme l'autonomia dell'azione morale, svincolandola dalla

determinazione necessaria. Ci sono due serie di cause: quelle esterne, antecedenti, che consistono nelle circostanze quali si rappresentano al soggetto; e quelle interne, «perfette e principali», che consistono nella costituzione interna del soggetto in base alla quale egli concede o rifiuta l'assenso alle rappresentazioni, e origina con esso l'azione. La metafora preferita da Crisippo per illustrare questa teoria sembra fosse quella del cilindro e della trottola: entrambi questi corpi richiedono un impulso esterno per iniziare il movimento, ma il loro diverso modo di rotolare dipende principalmente dalla loro struttura e configurazione, è dunque «presso di loro» (Cic. De fato 41-42 = SVF 2.794, Aulo Gellio in SVF 2.1000).

Ma «presso di loro» significa anche in loro potere? In altri termini: se le cause esterne e antecedenti sono senza dubbio soggette al governo del fato, occorre intendere che le cause interne e perfette, l'assenso all'azione, siano svincolate dal fato e affidate alla libera scelta del soggetto? Cicerone attribuisce a Crisippo una risposta affermativa a entrambi i quesiti. Per «salvare il fato e sfuggire la necessità», Crisippo avrebbe di fatto accettato l'autonomia dell'assenso, e con essa la libertà della volontà: il suo disaccordo rispetto all'indeterminismo dei platonici, rappresentato qui da Cameade, sarebbe dunque verbale più che reale (De fato 43-44). Ma l'interpretazione ciceroniana, che attribuisce a Crisippo una forma assai 'morbida' di determinismo, appare più che altro dettata dalla sua strategia di conciliazione filosofica fra Cto[C\sxno e platonismo (del resto preparata dal revisionismo stoico di Panezio e Posidonio), nel quadro della formazione di una 'ideologia romana'. Essa non regge di fatto né da un punto di vista teorico nell'orizzonte crisippeo, né, come ha mostrato Do-nini, alla luce delle fonti di cui disponiamo.

La possibilità che un soggetto reagisca a circostanze date in modi diversi, liberamente scelti — la possibilità, in linguaggio aristotelico, di «fare gli opposti» —, apre di fatto la via a una pluralità di storie e di stati del mondo compostibili. Da ogni atto di scelta si originerebbe un mondo alternativo a tutti gli altri possibili.

Non solo questo rende ovviamente infondata la divinazione; ma elimina del tutto il fato, perché le «circostanze antecedenti» la scelta, che gli resterebbero attribuite, risultano di fatto dalla concrezione di una serie di scelte libere, dalla storia e dallo stato del mondo che ne conseguono (cfr. Alessandro in SVF 2.982). Il fato finirebbe allora per identificarsi, come volevano i platonici, con la sfera della causalità naturale, che com'è ovvio è moralmente del tutto irrilevante.

Questa posizione non può essere sicuramente attribuita a Crisippo; per quanto articolato su una pluralità di serie causali, il suo non può che essere un determinismo 'duro', se ha da rispondere alle esigenze di ordine e di garanzia dalle quali il pensiero del fato era motivato. Occorre allora pensare che le cause interne e «principali» dell'azione sono altrettanto determinate dal fato quanto quelle esterne e antecedenti alle quali il soggetto reagisce. Ognuno ha un carattere suo proprio — un destino — configurato dalla «natura» (cioè dalla nascita e dall'eredità) e dall'ambiente (cioè dall'allevamento e dai processi di educazione e socializzazione). Questo destino è governato dal fato non meno delle circostanze esterne alle quali il soggetto risponde; la sua risposta è dunque univocamente determinata, né è possibile alcuna libera scelta fra condotte opposte.

Sul senso di questa collisione fra due catene fatali, l'una interna l'altra esterna al soggetto, è illuminante la testimonianza di Aulo Gellio: «Benché sia vero che tutte le cose sono insieme strette e collegate dal fato in un modo necessario e principale, gli ingegni e le menti degli uomini sono tuttavia soggetti al fato in conformità alle loro proprietà e alle loro qualità. Se, infatti, furon originariamente ben conformati dalla natura e poi ben plasmata senza molta opposizione e ostacolo lasciano passare tutta la f0r' za che il fato muove dall'esterno. Se, invece, sono rudi, ineducati e rozzi, se non sono sostenuti da aiuto alcuno della buona cultu. ra, [...] precipitano in errori e in colpe continue per la loro viziosa natura e per impeto volontario. E che proprio questo accada, e in questo modo, è effetto di quella naturale e necessaria

concatenazione delle cause, che ha nome fato [...]. L'ordine, la legge e la necessità del fato muovono i generi e i principi delle cause, ma gli impulsi delle nostre decisioni, delle nostre menti, e le nostre stesse azioni, sono governati dalla volontà propria di ognuno e dalle disposizioni del suo animo» (SVF 2.1000). Ognuno è dunque destinato ad agire in un certo modo; ma questo modo non è imposto dall'esterno mediante la costrizione violenta della necessità, che renderebbe l'azione involontaria e addirittura non attribuibile al soggetto, bensì dipende dalla specifica e individuale configurazione del soggetto stesso. Se non si può scegliere fra condotte opposte, è tuttavia vero che l'unica condotta possibile esprime il nostro inconfondibile destino, e in questo senso è «presso di noi», anche se non, come vorrebbe Cicerone, «in nostro potere» (Alex. De fato 26 = SVF 2.984).

La testimonianza di Alessandro di Afrodisia chiarisce quella di Aulo Gellio, contribuendo a smentire l'interpretazione ciceroniana di Crisippo. Gli stoici, dice Alessandro, «pur negando che l'uomo abbia possibilità di scelta e di azione fra contrari, sostengono che è 'presso di noi' ciò che accade 'mediante noi' (eph'he-min = di'hemin)». Come la caduta della pietra è prodotta dal fato mediante la natura pesante della pietra stessa, così negli animali l'impulso ad agire (norme) è prodotto dal fato mediante l'animale, e solo per questo si può dire che il principio dell'azione è «presso» l'animale (De fato 13 = SVF 2.979). Ma che sia presso di noi non significa che sia in nostro potere agire in modi diversi perché in ogni caso siamo determinati dalla nostra natura, dal nostro destino, da ciò che siamo (De fato 26 = SVF 2.984). La testimonianza di Alessandro è confermata da Calcidio: «i moti dei nostri animi non sono nient'altro se non ministri dei decreti fatali, se invero è necessario che si agisca mediante noi a causa del fato (agi per nos agente fato)» (SVF 2.943, cfr. anche Neme in SVF 2.991).

Tutto ciò mostra con chiarezza i risultati dello sforzo teorico di Crisippo, e i limiti oltre i quali egli non può spingersi. Non sono pensabili né libertà di scelta né autonomia di condotta da parte del

soggetto, e neppure una sua piena responsabilità morale, perché in ultima istanza la responsabilità del mondo spetta al fato. Tuttavia, come ha scritto Long, «il principio causale universale assume un'identità particolare entro ogni singolo uomo», si individualizza nel suo peculiare destino. La condotta è perciò riconoscibile, identificabile, dunque anche imputabile. Se non si può decidere quello che si è e che si fa, nondimeno si è di fatto buoni o cattivi, saggi o stolti, si agisce secondo virtù o secondo passione: e tutto questo può essere moralmente valutato, a differenza di quanto si compie sotto l'effetto immediato della costrizione esterna. L'identità morale, la forma limitata di responsabilità che ne consegue, la riconoscibilità di un destino individuale, prendono il posto, nell'etica di Crisippo, della soggettività conflittuale ma libera del platonismo, dell'autonoma costruzione del carattere dell'aristotelismo. Oltre non ci si poteva spingere, se si voleva tener ferma la garanzia di senso, di ordine, dunque anche di libertà morale — non più di decisione, ma di accettazione — che il pensiero del fato assicurava al mondo e con esso alla somma dei destini individuali. Al di fuori di questo, non restava che l'asservimento al dominio caotico del caso, delle passioni, dei molti, piccoli padroni che governano il mondo se esso non è affidato al solo, grande signore provvidenziale.

Ma certo questo appariva troppo poco alle tradizioni rivali fautrici di una soggettività libera e responsabile; e apriva del resto di fronte al pensiero del fato le aporie difficili che spettano ad ogni teodicea, ad ogni teoria dell'ordine provvidenziale del mondo.

Il problema della autonomia del soggetto era tanto più urgente e difficile per l'epicureismo, in quanto esso era legato a una fisica, quella democritea, fondata su una necessità di tipo meccanicistico. Se lo stesso Democrito non sembrava aver tratto conseguenze etiche dalla sua fisica, è chiaro per contro a Epicuro che questa necessità, priva di senso a differenza del fato stoico, tendeva ad annullare la sfera dell'autodeterminazione morale. Meglio credere allora ai miti sugli dèi, egli scrive, che soggiacere a questa implacabile ananke; occorre pensare che ciò che sta in noi

sia indeterminato, che il futuro appartenga almeno in parte alla dimensione del possibile, anche se questo comporta di nuovo il lasciare spazio a *tyche* (Ep. Men. 127 sgg.). La soluzione epicurea (non attestata per altro nello stesso Epicuro, ma solo a partire da Lucrezio), tenta di salvare contemporaneamente i dati essenziali di una fisica materialista, non provvidenziale (che consente di esorcizzare la paura degli dèi), e insieme un margine di autonomia del soggetto morale; il tentativo si esperisce dunque al livello stesso della fisica. La costrizione esercitata dal moto regolare degli atomi si interrompe talvolta, riferisce Lucrezio, in seguito a una deviazione, una «declinazione» (*clinameri*) anche minima delle loro traiettorie, capace di «spezzare i patti del fato», cioè di sospendere la «sequenza infinita delle cause». Questa interruzione causale, questa lacuna aperta nella determinazione meccanicistica dei moti atomici, che riguarda soprattutto gli atomi psichici, costituiscono lo spazio della libertà del soggetto: «dove verrebbe altrimenti questa volontà avulsa dal fato», grazie alla quale «ciascuno procede dove il piacere lo guida?» (Rer. Nat. 2.251 sgg.). E Diogene di Enoanda riconosce a Epicuro il merito di aver evitato la necessità di Democrito introducendo questo *clinamen*, un «libero movimento degli atomi», grazie al quale soltanto è possibile ristabilire l'autonomia morale e con essa la valutabilità del comportamento (fr. 32).

La soluzione epicurea e lucreziana — quella che Plotino avrebbe definito «la futile declinazione dell'atomo» (Enti. Ili 1) — soffre tuttavia di una doppia debolezza, ignorata dal dogmatismo della scuola ma spietatamente criticata dalle tradizioni rivali. La prima è che essa installa nel cuore di una fisica meccanicistica un movimento non causato, perciò inesplicabile (Cic. De fato 18-9, 22-3). La seconda, è che risulta in ogni caso difficile determinare in modo analitico il rapporto fra il disordine nella catena delle cause, che la declinazione casualmente introduce, e i processi psicologico-morali di deliberazione; la declinazione sembra una condizione necessaria, ma non sufficiente, per spiegare quei processi.

Più facile per gli aristotelici trovare nella loro tradizione le ragioni della difesa dell'autonomia del soggetto. Certo, Alessandro di Afrodisia doveva forzare (anche oltre Aristotele, e proprio in vista della polemica contro gli stoici e anche contro l'astrologia) la capacità soggettiva di autodeterminazione nel processo di formazione del carattere morale (De fato 27, 196.28 sgg.). Ma gli bastava soprattutto insistere su un elemento cruciale: l'assenso stoico spiega soltanto la volontarietà dell'azione; la sua libertà sta invece, aristotelicamente, nella deliberazione e nella proaire-sis, di cui siamo i soli padroni (ivi, 12, 179.21 sgg.; 14, 183.19). L'azione libera, svincolata dalla determinazione fatale, non è per questo incausata: la causa è il soggetto deliberante. «L'uomo è infatti principio e causa delle azioni che egli compie e questo è appunto l'esser uomo, l'avere in sé il principio di agire in tal modo» (ivi, 15, 185.11 sgg.).

Da un punto di vista platonico, Plotino ribadirà che «l'eccesso di fatalità e di necessità» fa sì che il nostro io non sia più un «vero io» (Enn. III 1.4, 7), e che resta invece in nostro potere la possibilità, sia pure conflittuale, di dominare eventi e passioni (II 3.47).

Lo sforzo platonico e aristotelico di riaffermare l'autonomia del soggetto morale può sembrare a volte più la ripetizione di temi obbligati di scuola, che una riflessione all'altezza della radicalità stoica; in ogni caso, fa leva più sulle difficoltà cui quella era inevitabilmente esposta, che su nuove prospettive di soluzione dei problemi che il pensiero del destino aveva aperto. Più netto sembra il successo della polemica platonico-aristotelica contro l'astrologia, che viene affiancandosi a quella contro il fatalismo stoico proprio nella misura in cui questo aveva portato la divinazione a sua conferma. Contro gli oracoli, vengono addotti due argomenti potenti. O Apollo si limita a prevedere gli eventi che appartengono al piano della causalità naturale, al riparo dall'indeterminazione del mondo umano, e si comporta perciò come un qualsiasi scienziato (Cameade in Cic. De fato 32); oppure è egli stesso l'autore degli eventi che prevede, determinando ad esempio con gli oracoli le

condotte di Laio ed Edipo (Alessandro De fato 31 =SVF 2.941). In entrambi i casi, l'oracolo nulla ha a che fare con il fato.

Gli argomenti classici contro l'oroscopo genetliaco si possono riassumere nei paradossi dei gemelli e di Canne. Come è possibile che due gemelli, nati sotto lo stesso segno, possano avere vite del tutto diverse? e come è possibile che tanti uomini, nati sotto segni diversi, vengano a morte nello stesso giorno a Canne) (cfr. p.es. Cic. De divin. 2.90,27). La riabilitazione epistemologica dell'astrologia, tentata da Tolomeo alla luce delle categorie platonico-aristoteliche, non potrà non tener conto di queste aporie. L'astrologia ne risulta costruita come scienza naturale di un determinato sistema di cause non onnipotenti, e pertanto essa viene a configurarsi più come un modo di spiegazione di una parte dei nessi naturali del mondo, che come un libro dei destini lasciando spazio nella determinazione delle sorti di popoli e individui ad altre causalità possibili, dalle vicende storiche ai caratteri e all'educazione individuale (Tetr. 1.2-3). È chiaro che un'astrologia così indebolita non può più fungere da prova della causalità universale governata dal fato, né della credenza che il momento del concepimento e della nascita contengano in sé l'intero destino della persona. Plotino potrà dunque concludere che gli astri non sono cause dello stato del mondo, ma che essi — al modo dei caratteri di scrittura — sono segni che possono fornire indicazioni su altre parti di un universo, bensì ordinato, ma non fatalmente causato e determinato (II 3.34 sgg.; III 1.6): contro fatalismo e astrologia, «urge infatti rendere a noi uomini ciò che è nostro» (III 1.5).

Altrettanto a fondo colpisce la polemica platonico-aristotelica nei riguardi del provvidenzialismo stoico. Come ogni teodicea, esso doveva spiegare la presenza del male in un mondo rigorosamente governato dalla legge e dalla ragione divina. Crisippo poteva aver detto che il vizio è necessario perché la virtù sia riconoscibile come tale, o, più materialisticamente, che le catastrofi naturali sono talvolta utili per regolare l'eccesso di popolazione (SVF 2.1169, 1174). Ma questo non basta a spiegare

l'universale diffusione del male morale, il dominio delle passioni, l'inesistenza dei saggi. Se invece di agire in modo provvidenziale — osserva Plutarco — gli dèi avessero voluto nuocerci, «non potrebbero porci in una condizione peggiore a quella nella quale ora siamo, se stiamo a Crisippo, il quale afferma che la nostra vita non ammette la possibilità né di una malvagità né di una infelicità superiore» (Stoic. rep. 31= SVF 3.668). E Alessandro aggiunge che se l'uomo non ha alcuna libertà di autodeterminazione del proprio stato morale, «non si dovrà allora ammettere che la natura ha fatto dell'uomo il peggiore di tutti gli animali?» (efato 28, 199.7-12).

Plutarco e Alessandro colpiscono senza dubbio due nodi sensibili dell'etica stoica. L'ottimismo della tesi di un fato provvidenziale entra inevitabilmente in conflitto con la denuncia moralistica del vizio dilagante e la conseguente necessità di un aspro sforzo morale. D'altra parte, l'eccesso di garanzia di senso e di valore offerta dal pensiero del fato, mediante la determinazione dei destini, rende altrettanto inevitabilmente vano questo sforzo, consegnando il soggetto nel bene o nel male al suo destino. Se il fato è una garanzia adeguata, non c'è più spazio per l'etica, che dovrebbe rendere migliore il mondo degli uomini. Se c'è questo spazio, il fato si incrina, o si rovescia nel suo contrario, il dominio insensato di una divinità ostile.

Le aporie della passione e del fato, che appaiono insuperabili a questo livello, costringono la Stoa — insieme con altre correnti dell'etica ellenistica — a un salto in avanti, a un vero 'colpo di forza' nell'etica. Di tutto questo sarà protagonista la figura del «saggio». Essa soltanto permetterà di comprendere, o almeno di intuire, come lo «schiavo» del destino possa trasfigurarsi nel suo «soldato», capace non solo di eseguire, ma anche di comprenderne gli ordini, e in certa misura persino di rappresentarlo tra gli uomini.

Nota

Epicuro (341-270), nato a Samo ma di famiglia ateniese, fondò la sua scuola — il «Giardino» — ad Atene nel 306. I testi di Epicuro (epistole, sentenze, frammenti papiracei) sono raccolti, tradotti e commentati in Epicuro, Opere a cura di G. Arrighetti, Torino 19732; traduzione completa anche in Epicuro, Opere, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 19832.

All'esposizione della dottrina di Epicuro è destinato il grande poema latino Sulla natura, di Lucrezio (circa 99-circa 55 a.C.). Testo e traduzione in A. Fellin-A. Barigazzi (a cura di), Torino 19762. Un altro seguace dell'epicureismo nell'ambiente romano del I sec. a.C. fu Filode-mo di Gadara (frammenti papiracei del suo De ira editi e tradotti da G. Indelli, Napoli 1988).

Intorno al 200 d.C, un epicureo d'Asia, Diogene di Enoanda, fece incidere sui muri di un portico un compendio di massime epicuree (edizione a cura di A. Casanova, Firenze 1984).

I frammenti e le testimonianze relativi alle scuole socratiche (Cinici M garici, Cirenaici) sono stati editi da G. Giannantoni, Socraticorum r f~ quiae, 4 voli., Roma 1983-85..

Il fondatore della scuola stoica, Zenone, nato a Cizio nell'isola d' Cipro (335-263), giunse ad Atene nel 313, dove fu allievo del cinico Cía' tete, e fondò successivamente la sua scuola, la Stoa (il «portico»), successore alla guida della scuola fu Cleante di Asso (331-232). Gli suc_ cedette Crisippo, noto come il secondo fondatore dello stoicismo e autore di circa 700 trattati (nacque a Soli in Asia minore nel 281 e morì nel 208). Uno degli allievi di Zenone fu Aristone di Chio, vissuto nel m secolo a.C.

I frammenti e le testimonianze sugli stoici antichi sono raccolti nell'edizione classica di I. Von Arnim, Stoicomm Veterum Fragmenta (SVF), Berlino 1905 (è in corso una nuova edizione preparata da J. Man-sfeld). Una traduzione italiana con ampio

commento, basata in buona parte sull'edizione Von Arnim, è ora disponibile ad opera di M. Isnardi Parente, 2 vol., Torino 1989.

Panezio (Rodi, 185-109), e Posidonio (Apamea in Siria, 135 circa-51 circa) furono i capiscuola del periodo medio della Stoa, e gli artefici della diffusione della scuola in ambiente romano. I frammenti di Posidonio sono editi da L. Edelstein-I.G. Kidd, Cambridge 1972.

In ambiente romano lo stoicismo è rappresentato soprattutto da Seneca (circa 4 a.C. - 65 d.C), filosofo, autore di tragedie e uomo politico nell'epoca di Nerone. Testo e traduzione delle opere filosofiche di Seneca sono disponibili, tra l'altro, a cura di B. Giuliano, S. Guglielmino, R. Del Re, Bologna 1982 sgg. Epitteto (circa 55-135 d.C.) nacque a Ie-rapoli in Asia minore in condizione servile, e fu liberato a Roma. Le sue opere sono tradotte e commentate a cura di C. Cassanmagnago-G. Reale, Milano 1982. Ultimo grande rappresentante dello stoicismo a Roma fu l'imperatore Marco Aurelio (121-180). Testo greco e traduzione a cura di C. Mazzantini, Torino 1948. Un'utile e ampia raccolta di testi e testimonianze sullo stoicismo tradotti in francese è contenuta in E. Bré-hier-P.M. Schuhl, *Les Stoïciens*, Paris 1962.

Testimone e insieme protagonista del dibattito filosofico in Roma, soprattutto fra platonismo e stoicismo, fu Cicerone (106-43 a.C). Testi e traduzioni italiane delle sue maggiori opere filosofiche a cura di N. Marinone, Torino 1976, e di O. Tescari e altri, Milano 1962 sgg-(«Centro studi ciceroniani»). Testo, traduzione e commento del *De di-vinatione* a cura di S. Timpanaro, Milano 1989; del *De Officiis* (I doveri), a cura di E. Narducci, Milano 1987.

Cameade di Cirene (III-II secolo a.C.) fu caposcuola dell'Accademia platonica nel periodo medio, di tendenze scettiche.

Figura centrale della tradizione platonica è il filosofo e storico Plutarco di Cheronea (circa 47-circa 127 d.C). Testo greco e traduzione inglese delle sue Opere morali nella Loeb Classical Library, 16 vol., London-Cambridge (Mass.) 1927-1980; versioni parziali in italiano sono in corso a cura di D. Del Corno e di I.

Gallo. L'opera sulle «Contraddizioni degli stoici» è tradotta da M. Baldassarri, Trento 1976. «La virtù morale» e altre opere morali sono tradotte, con testo e fronte, da G, Pordenone 1989 (Moralia I).

Plotino (205-270 d.C.) fu il massimo rappresentante della scuola platonica. La sola traduzione italiana completa delle Enneadi resta "nella di V. Cilento, Bari 1947 (ne è in corso una ristampa, con testo Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.) è la maggiore figura dell'aristotelismo in epoca imperiale. Il *De fato* è edito e tradotto in francese da P. Thillet, Paris 1984; in inglese da R.W. Sharples, London 1983.

Tolomeo (II secolo d.C.) fu il maggiore rappresentante dell'astronomia alessandrina in epoca imperiale. Il suo trattato astrologico, la *Tetrabiblos*, è tradotto in italiano da S. Feraboli, Milano 1985.

Galeno di Pergamo (circa 130-circa 200 d.C.) fu un grande medico di età imperiale, con forti interessi filosofici. Un'ampia scelta delle sue opere è tradotta in italiano a cura di I. Garofalo-M. Vegetti, Torino 1978; per le opere morali si veda *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. Menghi-M. Vegetti, Venezia 1984 (una traduzione del *De placitis*, sul dibattito fra platonismo e stoicismo, è in corso a cura di P. Manuli).

Un'utile raccolta complessiva di testi sulla filosofia ellenistica, con testi, traduzione inglese e commento, è quella curata da A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge 1987.

Preziosa la raccolta de 1 dossografi di etica, a cura di M. Giusta, 2 vol., Torino 1964.

Fondamentale per l'etica ellenistica la testimonianza di Diogene Laerzio (III secolo d.C.), *Vite dei Filosofi*, trad. it. a cura di M. Gigante, Roma-Bari 19762.

Su Diogene si vedano i contributi raccolti in *Elenchos*, 7, 1986.

Bibliografia

Oltre alle già citate opere generali di Adkins, *From the Many to the One*, di Dodds, di Robin, di Mondolfo, *Comprensione del soggetto umano*, e di Magris, *L'idea di destino*, vol. II, per questo e per il seguente capitolo si vedano: AA.VV., *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fond. Hard 32, Van doeuvers-Genève 1986; G.J.D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1964; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (1945), Amsterdam 1967; J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, in *Les stoïciens et leur logique*, Paris 1978 (pp. 3-20); F. Becchi, *Aristotelismo ed antistoicismo nel De virtute morali di Plutarco*, «Prometheus», 1, 1975 (pp. 160-80); Id., *Aspasio e i peripatetici posteriori: la formula definitoria della nazione*, «Prometheus», 9, 1983 (pp. 83-104);.

S. Botros, *Freedom, Causality, Fatalism in Early Stoic Philosophy*, «Phronesis», 30, 1985 (pp. 274-304);.

Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910; M. Daraki, *Les fonctions psychologiques du logos dans le stoïcisme ancien*, in *Les stoïciens et leur logique*, cit. (pp. 87-119); F..

Decleva Caizzi - M.S. Funghi, *Un testo sul concetto stoico di progresso morale*, in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica Acc. Colombaria*, Firenze 1988 (pp. 85-124); P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974. Id., *Fato e volontà umana in Crisippo*, «Atti Accad. Scienze Torino» 109, 1974-75; Id., *Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia*, in J. Wiesner (a cura di), *Aristoteles Werk und Wirkung*, vol. II, Berlin-New York 1987 (pp. 72-89); Id., *Plutarco e il determinismo di Crisippo*, in I. Gallo (a cura di), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Ferrara 1988 (pp. 21-32); J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, trad. it., Torino 1977; J. Fillion-Lahille, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984; M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Stuttgart 1981; M. Frede, *The Original Notion of Cause*, in M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes

(a cura di), *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980 (pp. 217-249); Id., *The Stoic Doctrine of the Affections of Soul*, in M. Schofield-G. Stryker (a cura di), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge-Paris 1986 (pp. 93-110); W.W. Fortenbaugh (a cura di), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-London 1983; M. Foucault, *La cura di sé*, trad. it., Milano 1985; D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967; A..

Glibert-Thirry, *La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius*, «Revue Philosophique de Louvain», 75, 1977 (pp. 393-434); V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953; J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1971; Id., *The Stoic Conception of Fate*, «Journal of History of Ideas», 35, 1974 (pp. 17-32); A. Graeser, *Zenon von Kiton*, Berlin-New York 1975; B..

Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985; A.M. Ioppolo, *La dottrina della passione in Crisippo*, «Rivista crit. storia della filosofia», 3, 1972 (pp. 251-68); Id., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980; Id., *L'astrologia nello stoicismo antico*, in G. Giannantoni - M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984 (pp. 73-91); G. Kidd, *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, in J.M. Rist (a cura di), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London 1978 (pp. 247-58); Id., *Posidonius on Emotions*, in A.A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971 (pp. 200-15); Id., *Posidonius*, in A.A. Long (a cura di), *Posidonios d'Apamée*, Paris 1964; A. A. Long, *The Early Stoic Concept of Moral Choice*, in *Images of Man*, Studia Verbeke, Leuven 1976 (pp. 77-92); Id., *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in *Problems in Stoicism*, cit. (pp. 173-99); Id., *La filosofia ellenistica* (1974), trad. it., Bologna 1989; Id., *The Stoic Concept of Evil*, «Philos. Quarterly», 73, 1968 (pp. 329-43); Id., *Astrology: Arguments Pro and Contra*, in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (a cura di), *Science and Speculation*, Cambridge 1982 (pp. 165-92); Id., *Soul and Body in*

Stoicism, «Phronesis», 27, 1982 (pp. 34-57); O. Luschkat, Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa, «Philologus», 102, 1958 (pp. 178-214); J. Mansfeld, Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought, in M.J. Vermaseren (a cura di), Studies in Hellenistic Religions, Leiden 1979 (pp. 129-88); P. Manuli - M. Vegetti (a cura di), Le opere psicologiche di Galeno, C.N.R., Napoli 1988; J. Moreau, Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique, Paris 1979; M. Nussbaum, Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle, in The Norms of Nature, cit. (pp. 31-74); S.G. Pembroke, Oikeiosis, in Problems in Stoicism, cit. (pp. 114-49); J. Pigeaud, La maladie de l'âme, Paris 1981; G. Pire, Stoïcisme et pédagogie, Liège-Paris 1958; M. Pohlenz, La Stoa (1959), trad. it., 2, vol. Firenze 1967; L.M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1981s; G. Rodis-Lewis, La morale stoïcienne, Paris 1970; F.H. Sandbach, The Stoics, London 1975; M.M. Sassi, La scienza dell'uomo nella Grecia antica, Torino 1988; R.W. Sharples, Necessity in the Stoic Doctrine of Fate, «Symbolae Osloenses», 56, 1981 (pp. 81-97); Id., Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism, «Phronesis», 31, 1986 (pp. 266-79); R. Sorabji, Causation, Law and Necessity, in Doubt and Dogmatism cit. (pp. 250-82); Stough, Stoic Determinism and Moral Responsibility, in J.M. Rist (a cura di), The Stoics, cit. (pp. 203-31); " • Theiler, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966 (pp. 46-103); Tsekourakis, Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics, «Hermes», Einzelschr. 32, 1974; M. Vegetti, Passioni e bagni caldi, in Tra Edipo e Euclide, Milano (pp. 71-90);.

G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à e Augustin, Paris 1945; J.-P. Vernant (a cura di), Divinazione e razionalità, trad. it., Torini 1982;.

A.J. Voelke, L'idée de volonté dans le stoïcisme, Paris 1973; J. Vuillemin, Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques, Paris 1984; M.J. White, Agency and Integrality, Dordrecht 1985.

Capitolo ottavo

Il mito del saggio

1. La norma descritta

L'etica ellenistica deve colmare una perdita, una lacuna che si era aperta nel compatto lascito della teoria aristotelica. Essa non dispone più di un soggetto morale identificabile con naturalezza nella trama dell'*ethos* pubblico, riconoscibile come lo era stato il cittadino *spoudaios* di Aristotele. Questa figura si è venuta smarrendo sia per il logoramento del contesto sociale in cui primeggiava, sia nelle tormentose aporie dell'interrogazione sul rapporto fra libertà, passione e destino. Da un lato, il nuovo mondo ha infranto i limiti dell'ordine chiuso, delle gerarchie stabili che organizzavano la società della polis; dall'altro, l'inchiesta teorica ha reso sempre meno immediatamente evidenti, e condivisibili, i caratteri sociologici e le virtù tradizionali che definivano il modello aristotelico della soggettività morale. Per colmare il vuoto determinato dalla sua crisi, viene emergendo una doppia, fondamentale esigenza.

Si tratta in primo luogo (e per la prima volta nella storia dell'etica greca) di un'esigenza di universalità: la virtù non può più essere il tratto distintivo e il retaggio di un ceto, il valore morale 0 è disponibile a tutti o è solo un inganno del potere e delle passioni. Dirà Seneca, riecheggiando un tema costante nell'etica ellenistica: «La virtù non è preclusa al alcuno, è accessibile a tutti, accoglie tutti, chiama tutti, liberi, liberti, schiavi, re, esuli. Non sceglie la casa o il censo, si accontenta dell'uomo nudo» (*De ben.* 3.18).

La seconda esigenza — destinata peraltro a entrare in tensione con la prima e a ridisegnarla — era quella di produrre una

condensazione rappresentativa di quella universalità; di proporre, in altri termini, una nuova figura di riferimento, non più sociologicamente delimitata, capace di esibire la norma morale in modo immediato, di offrirsi come una forma di vita in cui la norma si è compiutamente realizzata, costituendo così un orientamento sicuro ed efficace per ogni «uomo nudo» chiamato alla virtù.

Da questa doppia esigenza nasce, nell'etica ellenistica, la figura del saggio: nella teoria, si tratta quasi di un colpo di forza destinato a troncargli le aporie della passione e del destino; nella pratica dell'educazione morale, di un mito carico di efficacia significativa.

Il saggio ellenistico ha molti ascendenti, nella tradizione e nella teoria. Come mito di perfezione paradigmatica, esso occupa naturalmente il luogo che era stato dell'eroe omerico, del *kalos kai agathos* di epoca classica. Ma come modello di vita virtuosa e perciò felice, indipendente dal ceto, dal censo e dalla fortuna, il saggio è piuttosto l'erede di Socrate, e soprattutto del mito di Socrate elaborato dalla tradizione cinica. Dall'etica aristotelica, esso deriva il possesso simultaneo e riconciliato delle due grandi virtù di ragione, la *sophia* e la *phronesis*: è dunque, insieme, «sapiente» (*sophos*), proprio come il filosofo speculativo del libro X della *Nicomachea*, e moralmente «serio» (*spoudaios*), come il cittadino ricco di prudenza, temperanza, giustizia, descritto negli altri libri aristotelici. *Sophos* e *spoudaios* sono infatti i due nomi più ricorrenti del saggio ellenistico. Questa conciliazione fra conoscenza e moralità non costituisce soltanto una frettolosa semplificazione della problematica aristotelica, ma un'identificazione rappresentativa non priva di effetti analitici, perché allude alla possibilità di conoscere e di descrivere la norma morale come qualcosa di oggettivamente dato. Ma, a monte di questi effetti, l'insieme delle ascendenze del saggio contribuisce a dar volto e nome a una condizione sociale nuova, quella dell'intellettuale filosofico, a renderla pensabile e fondata. Capo e professore della scuola, questi dev'essere perciò «sapiente» per eccellenza; ma anche — data la prevalente vocazione etica della

scuola stessa — maestro ed esempio di vita morale, simbolo in primo luogo di quella virtuosa libertà, di quell'autonomia dal dominio della sorte e dei «tiranni», di cui il mondo ellenistico ha soprattutto bisogno. La riconoscibilità del saggio nel filosofo caposcuola è licita nell'epicureismo, che produce un vero e proprio culto e la personalità del maestro; gli stoici tendono invece a negarla, e le ragioni di cui si è detto nel capitolo precedente, ma è chiaro che anch'essi non possono né vogliono sottrarsi a un gioco commesso di proiezioni e di suggestioni che rinviano dalla figura del maestro a quella del saggio.

Agiscono dunque, nella costruzione di questa immagine, sia ascendenze filosofiche sia elementi di un'ideologia di ceto degli intellettuali. Essa presenta tuttavia tratti enfatici e iperboliche, nella rappresentazione della sua inaudita perfezione, che ne fanno una radicale novità rispetto all'intera tradizione etica greca. C'è qui senza dubbio l'esigenza di un'efficacia persuasiva tanto maggiore quanto destinata a raggiungere un orizzonte di interlocutori universale e indistinto, oltre i limiti usuali e strutturati del discorso morale. Ma c'è anche probabilmente, dietro quell'eccesso, la difficoltà, che qui viene per la prima volta affrontata, di delineare un'etica in qualche modo autonoma e 'pura', libera dal consueto riferimento al tradizionale ethos religioso e politico, ai noti scenari dell'anima, della città, delle opinioni socialmente condivise. Ne viene una radicale incertezza, che si esprime da un lato nell'interrogazione ansiosa sulla passione e sul destino, e si rovescia dall'altro nella proclamazione iperbolicamente rassicurante della sublime perfezione del saggio.

Essa consiste nel nesso di virtù, felicità e libertà, e culmina in una condizione divina. Epicuro promette al suo allievo, che grazie all'apprendimento della filosofia si sia liberato dalla servitù della paura e del desiderio: «sarai libero da turbamento sia nel sonno che nella veglia, e vivrai come un dio fra gli uomini» (Ep. Men. 135, fr. Us. 602). Quanto agli stoici, essi sostengono che è identica la virtù nel saggio e nel dio (SVF 3.245-8), e che dunque la felicità del saggio è pari a quella di Zeus (SVF 3.52). Non obbligati, a

differenza degli epicurei, a riconoscere il saggio nella Persona del caposcuola, gli stoici possono andare molto oltre nel descriverne perfezione e beatitudine. Il saggio è «al massimo grado felice, fortunato, beato, ricco, pio, caro al dio, degno di onore, e inoltre regale, capo esperto, abile amministratore» (SVF 3-567), profetico, divino (3.607-8), «trascorre l'intera vita in festa» (3.610), è «piacevole, amabile, affascinante, e inoltre cortese, avveduto, opportuno, perspicace, schietto, semplice, franco, sincero», il solo capace di «amare, abbracciare, mostrare aff to» (3.630).

Tutto ciò, rispetto al senso comune, è naturalmente in gran parte metaforico: la ricchezza del saggio consiste ad esempio non nei beni di fortuna ma nella sola virtù. Dal punto di vista etico tuttavia, il senso della metafora va invertito, giacché la virtù è l'unica vera ricchezza, e le altre sono tali solo per gli stolti ingannati dalla passione. Ma c'è qualcosa di più importante, e più radicalmente paradossale, nella rappresentazione stoica del saggio. Tutto ciò che egli compie, è moralmente perfetto, perché è compiuto secondo ragione e virtù (per definire questa perfezione formale dell'azione del saggio, indipendente dai suoi contenuti, gli stoici coniano il termine *kathorthoma*, che ne sottolinea la «rettitudine»). Al contrario, tutte le azioni degli stolti, anche se materialmente identiche a quelle dei saggi, sono errori, compiute senza ragione e secondo tutti i vizi (SVF 3.560). Il paradosso sta nel fatto che non sono le azioni a qualificare moralmente il loro autore, bensì il valore dell'azione sta interamente nella condizione di chi la compie. L'esemplarità morale del saggio appare così trasfigurata in un vero «stato di grazia», come ha scritto Robin; e già i critici antichi degli stoici hanno considerato questa figura come eccedente i limiti dell'umano. Crisippo se ne mostrava perfettamente consapevole, quando scriveva: «Per l'eccesso della grandezza e della bellezza sembriamo dire cose simili a immagini fittizie (*plasmata*) e non secondo l'uomo e la natura umana» (SVF 3.545), e negava coerentemente a se stesso e agli altri maestri della scuola la condizione della saggezza. Nondimeno, sia il paradosso sia l'eccesso di fiction vanno difesi, perché gli stoici sono in grado

di derivarne conseguenze di straordinaria importanza per la fondazione dell'etica.

Esse sviluppano un assunto centrale: la virtù del saggio consiste in una vita condotta secondo le norme inscritte nella razionalità provvidenziale della natura. A ciò sono predisposti tutti gli uomini, in quanto animali razionali. Ben lungi dal costituire una figura eccedente l'umano, il saggio è l'uomo normale (in quanto adeguato alla norma di natura), e nulla impedirebbe a tutti di essere saggi se nello sviluppo naturale dell'animale razionale non sopravvenisse la deviazione (*diastrophe*) dell'errore e della passione. cSecondo la testimonianza di Plutarco, Crisippo sostiene che la questione del bene e del male, della virtù e della felicità, va affrontata a partire «dalla natura comune e dal governo del cosmo»; la teoria fisica è il fondamento della *phronesis* morale e dell'arte del vivere che essa propone (SVF 3.68, cfr. 3.302). La vecchia scienza del bene e del male si carica dunque di un contenuto cosmico: occorre conoscere e comprendere il mondo per assentire al suo ordine provvidenziale, giacché soltanto in questo assenso alla norma di natura consiste la virtù. La fisica è conoscenza e descrizione dei valori che l'etica propone alla condotta.

A partire da questo nesso costitutivo, si pone agli stoici il problema dell'unità o pluralità delle virtù. Zenone accettava la quadripartizione tradizionale delle virtù, e insieme ne manteneva l'unificazione socratica nella conoscenza. Così la *phronesis* è — contro gli inganni proposti dalla passione — scienza di ciò che è veramente bene e veramente male, nonché di ciò che è moralmente indifferente (il piacere e il dolore); la temperanza (*sophrosyne*) è scienza di ciò che va davvero scelto o evitato (contro le paure e i desideri passionali); la giustizia è scienza della retta attribuzione ad ognuno del valore che veramente gli spetta; il coraggio è scienza di ciò che va temuto o meno secondo virtù (SVF 3.262).

A partire di qui, Aristone, l'allievo di Zenone più vicino alle radici ciniche della scuola, e quindi il più restio ad ammettere l'espansione fisico-cosmica della *phronesis*, poteva agevolmente operare la riduzione di tutte le virtù all'unica scienza del bene e del

male, che egli chiamava anche «salute» (SVF 3.256, Plut. virt. mor. 440E-441D). Crisippo all'opposto dilatava la nomenclatura delle virtù per costruirne una morfologia omologa e opposta a quella delle passioni, su cui si era così a fondo impegnato, fino a liberare quello che i platonici avrebbero ironicamente definito «uno sciame di virtù» (SVF 3.255). Ma in sostanza anche Crisippo non poteva negare la radicale unità delle sue virtù nel nucleo centrale della «scienza del bene e del male», a patto che essa comprendesse la conoscenza fisica delle leggi generali dell'universo e dei principi razionali della natura (Plut. Stoic. rep n34C-E). Del resto, non è pensabile, secondo Crisippo, che si possa possedere una virtù e non le altre: al contrario di quanto P^o cedeva la più duttile etica aristotelica, le virtù sono inseparabili: nessuno può essere saggio senza possederle tutte, e ogni singola azione «retta», quale che sia, è comunque compiuta secondando tutte le virtù (SVF 3.299, 3.280).

Il saggio è dunque, e non può non essere, insieme sapiente e virtuoso: egli conosce e al tempo stesso rappresenta, attuandola, la norma universale della natura, valida per tutti. In questo nesso di conoscenza e azione morale, il saggio è la norma stessa «plasmata», secondo l'espressione di Crisippo, resa visibile. Proprio per questo i suoi caratteri andranno svolti in una sorta di biografia immaginaria ed esemplare, e inoltre problematizzati e interpretati attraverso un serrato gioco di metafore, anche oltre i limiti della sistematica dottrinale. Ma intanto un primo effetto dell'introduzione di questa figura va posto in chiaro, perché esso condiziona ogni sviluppo ulteriore. Costruita per rispondere all'esigenza di universalizzazione del soggetto etico, oltre i limiti della sua tradizionale riconoscibilità sociale, essa induce a sua volta tutta una serie di nuove scissioni antropologiche. Fra gli uomini, intanto, se è vero, come sosteneva Zenone, che «vi sono due generi di uomini, l'uno dei saggi, l'altro degli stolti» (SVF 1.216). Questa demarcazione separa semplicemente, per gli epicurei, i membri della scuola dagli altri uomini; è più problematica per gli stoici, vista la dichiarata inesistenza o estrema

rarietà dei saggi, ma in linea di principio ancora più radicale. La seconda scissione corre all'interno stesso del soggetto, dividendo «l'uomo nudo», il vero io razionale, cui pertengono il bene e il male, da tutta la sua dimensione sia corporea sia sociale, che è relegata nell'ambito dell'indifferenza. L'universalità del soggetto morale si conquista dunque al prezzo di un'estrema implosione dell'etica, dello scarto di una gran parte dell'umanità «stolta» e della personalità «indifferente». Ciò che resta, è pronto a testimoniare della sua dura, virile, virtuosa felicità in ogni circostanza della vita.

2. Il toro di Falaride

C'è un luogo dove si incontrano le biografie immaginarie del saggio epicureo e di quello stoico, destinate altrimenti a divergere per gli opposti atteggiamenti nei riguardi del piacere. Si trattava di un dispositivo di tortura costruito per il tiranno agrigentino Falaride: un toro di bronzo cavo, al cui interno veniva rinchiuso condannato, e che era poi fatto arroventare su di un rogo (s'è visto che il tiranno ricavasse il suo diletto da un sistema acustico capace di trasformare le grida di dolore dei torturati in mugghi apparentemente emessi dal toro). Ora, Epicuro diceva che «Il saggio, pur bruciando entro il toro di Falaride, griderà: 'dulce est et ad me nihil pertinet', è piacevole e non mi tocca affatto» (Sen Ep. 66.18, cfr. DL 10.117-118). Gli stoici sono per una volta d'accordo: «il saggio è beato, anche se il toro di Falaride lo stia bruciando» (SVF 3.586). Divergono però naturalmente le strategie per la conquista di questa beatitudine nella tortura, che un tempo Socrate aveva affermata e che Aristotele aveva liquidata come «una nullità».

L'epicureo non nega il dolore; egli è però forte della consapevolezza che «non dura ininterrottamente il dolore della carne; il suo culmine dura anzi un tempo brevissimo» (M.C. 4). La linea di difesa è duplice: da un lato, «la sicura gioia del ricordo»

dei beni passati (S. V. 17); dall'altro, la «mancanza di timore del futuro» (Ep. Meri. 122). Questa mancanza di timore si fonda a sua volta sulle certezze che la morte è priva di significato, e che dopo di essa non c'è da temere alcuna punizione divina, secondo il «farmaco» potente offerto dalla filosofia epicurea (M.C. 1-4).

Esso garantisce quella ataraxia, o imperturbabilità, in cui, molto più che nella ricerca del piacere, sta la vera natura del saggio epicureo. Poiché egli non ignora i dolori del corpo e quelli che desideri e paure arrecano alla mente, la sua saggezza consisterà soprattutto in una prudente arte del vivere «nascosto», per ridurre al minimo le occasioni del dolore. Si terrà lontano dal «carcere» degli impegni politici e delle preoccupazioni quotidiane (S. V. 58), e perciò tenderà a non avere rapporti sessuali, a non sposarsi, a non generare figli, rifugiandosi piuttosto nelle gioie tranquille del sapere, della scuola, dell'amicizia (DL 10.117-120). Il ricordo di questi piaceri, dei bisogni parcamente soddisfatti, lo assisterà in quei momenti di prova che non sarà riuscito a evitare.

La strategia epicurea appare agli stoici debole, rinunciataria e in sostanza incapace di rispondere alle critiche già rivolte a Seneca. Il saggio stoico interpone fra sé e le altre figure consimili «una differenza quanta ne corre tra il maschio e la femmina»: dove gli altri agiscono «molliter et blande», egli percorre invece una sua «virilis via» (Sen. De const. sap. 1.1).

Ma nel toro di Falaride, il saggio stoico non si difende in modo consolatorio dal dolore; semplicemente, lo ignora. Lo ignora perché si è costruito attraverso una drastica scissione dell'io che ha comportato tutta una serie di 'amputazioni' mentali. Il dolore del corpo non lo riguarda, perché questo è relegato fra gli «indifferenti»; e non c'è dolore dell'anima perché essa è libera da passioni, arroccata nella sua apatheia. L'inviolabilità del saggio, ottenuta mediante questo ritiro dall'esposizione alle aggressioni del mondo, è bene descritta da Epitteto: «Se riterrai libere le cose che sono per natura schiave, e tue proprie quelle estranee, sarai impedito, ti affliggerai, sarai turbato [...] mentre, se tu riterrai tuo solo quel che è tuo, ed estraneo, com'è realmente, quel che è

estraneo, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti impedirà [...] nessuno ti farà danno, e neppure, in effetti, potrai subire alcun danno» (Man. 1.3).

Questa inviolabilità si esprime nella condizione emotiva del saggio. Egli è naturalmente privo di passioni, ma non di stati mentali razionali (le *eupatheiai*) che ne rappresentano la polarità positiva e che gli permettono di distinguersi dalla figura aristotelica dell'uomo «insensibile» e «tetragono». Questi stati razionali sono la gioia (che si contrappone al piacere), la previdenza (che si sostituisce alla paura), e la volontà buona (che tiene il posto del desiderio) (DL 7.6, cfr. SVF 3.432). Già Cicerone notava però che «al dolore non si contrappone nessuno stato d'animo ragionevole» (SVF 3.438); e Lattanzio commentava che «nel sostituire il quarto nome [appunto il dolore] mancò loro l'inventiva. Così abolirono completamente la tristezza, cioè la mestizia e il dolore dell'animo» (SVF 3.437).

La sfera del dolore mentale non sfiora minimamente il saggio. Il dolore è sempre segno di una dipendenza infelice dall'altro — corpo, individui, società —, e dall'altro il saggio si è ritratto, abbandonandolo all'indifferenza. Egli non ama davvero che se stesso, o meglio la saggezza in se stesso; non prova neppure compassione per il dolore altrui, perché lo considera altrettanto indifferente quanto il proprio.

Fin qui, tuttavia, la strategia del saggio stoico continua apparire difensiva, più dura certo, ma non radicalmente diversa da quella del suo omologo epicureo. La differenza, lo scatto difensivo si imperniano invece sul pensiero del destino. Esso con sente di operare una totale trasfigurazione del mondo grazie alla quale ogni suo evento, ogni suo stato, appaiono compiutamente dotati di senso e valore. Tutto ciò che accade appartiene a un ordine razionale e a un disegno provvidenziale, è determinato dalla volontà sovrana di Zeus; il mondo degli stoici risulta pieno di senso, come quello di un autore loro caro, Eraclito, era «pieno di dèi».

La differenza fra il saggio e gli altri non sta naturalmente nel seguire o meno il fato, che è comunque coercitivo per tutti. Cleante invoca Zeus di guidarlo, «ma se non vorrò, perché divenuto malvagio, nondimeno dovrò seguirti» (SVF 1.527). La celebre metafora del carro non lascia dubbi sul fatto che la stessa costrizione è esercitata sul saggio e sullo stolto: «Quando un cane è legato al carro, se vuole seguirlo, è trascinato e lo segue, facendo con necessità anche ciò che fa di propria volontà; se invece non vuole seguirlo, sarà costretto in ogni caso a farlo» (SVF 2.975). E più brevemente Seneca: «ducunt volentem fata, nolen-tem trahunt» (Ep. 107.11).

Nessuno è dunque libero di andare dove vuole; ma il saggio dispone di una libertà più preziosa, che consiste nel voler andare dove è comunque costretto, cioè in un controllo del proprio atteggiamento interiore di fronte al corso del mondo capace di trasformarlo in comprensione, accettazione e assenso gioioso. Non si tratta allora soltanto di difendersi dal dolore arrecato dal toro di Falaride relegandolo fra gli indifferenti, ma di valorizzarlo come prodotto da un destino comunque benevolo perché razionale. Dice Crisippo: «se invero sapessi che è destino che mi colga un male, mi muoverei verso di esso» (SVF 3.191). Volere l'evento fatale, mettersi a disposizione del destino, far coincidere l'intenzione con la necessità, è il modo con cui il saggio realizza nell'umano una condizione divina. Questo è il punto di vista di Seneca, che scrive: «il saggio ama tutto ciò che è necessario» (SVF 3.573); e di Epitteto, che raccomanda: «devi volere ciò che accade come accade, e la tua vita scorrerà felice» (Man. 8). Secondo lo stesso Epitteto, lo scopo dell'educazione alla saggezza è di «apprendere volere ciascuna cosa come avviene», «non mutare i fondamenti della realtà (questo non ci è dato né sarebbe meglio se ci fosse ijato), ma, mantenendo le cose che ci stanno intorno la loro condizione e la loro natura, conservare il nostro spirito in armonia con gli accadimenti» (1.12.15, 17).

Festugière ha parlato, a proposito dell'Inno a Zeus di Cleante di «misticismo del consenso». Se è vero che l'accettazione del

destino assume in Cleante un'intonazione spiccatamente religiosa, è altrettanto vero che nello stoicismo essa non ha in generale alcun carattere irrazionale. Questa accettazione è fondata, piuttosto, sulla comprensione teorica, 'fisica', dell'ordine del mondo, della concatenazione delle cause e del disegno razionale che la governa; l'esigenza etica del consenso, in cui consiste la libertà e anche la felicità del saggio, tende a venir presentata come una conseguenza rigorosamente logica di una tale comprensione.

C'è piuttosto, in questa consequenzialità, una sorta di smagliatura. A noi è concesso di conoscere i principi generali dell'ordine del fato, la sua esistenza d'insieme, ma non la successione e il significato dei singoli accadimenti che la vita ci porta a fronteggiare. Il «soldato del destino» di cui parla Epitteto può obbedire al generale e «cercare di indovinare i suoi voleri» (3.24.34), ma questi non sono per lo più trasparenti. Il saggio conosce il suo ruolo ma non i gesti che gli sono prescritti, le vicende che lo attendono. In questa incertezza, dice Crisippo, cercherà comunque di attenersi a ciò che è «secondo natura» (SVF 3.191) e farà «ogni cosa con riserva» (3.564): senza rinunciare ad agire, egli ritirerà provvisoriamente il suo assenso, il suo coinvolgimento nel mondo, in attesa che le disposizioni del destino gli diventino chiare. Questa «riserva» appare tuttavia un espediente debole, da 'morale provvisoria'. Sulla linea di condotta così nitidamente e luminosamente tracciata dagli stoici, pesano in effetti due incognite non facili da governare nei termini della teoria etica: l'oscurità del destino, da un lato; l'inesistenza della figura del saggio, in quanto empiricamente realizzata e reperibile, dall'altro. A queste difficoltà tenterà di sopperire un complesso gioco di analisi e anche di metafore, sulla cui interpretazione si decideranno i conflitti latenti all'interno della scuola, e anche la sua evoluzione storica.

3. *L'arciere e l'attore*

Esiste un rapporto possibile tra la biografia immaginaria, «plasmata», del saggio, e le regole dell'effettivo comportamento morale? Il saggio agisce bensì come ognuno agirebbe se seguisse le norme della natura; ma l'universale deviazione rispetto a queste norme produce di fatto uno scarto a prima vista incolmabile, che fa di ciò che in linea di principio è normale un'eccezione inaudita. Il saggio può allora venire pensato — secondo un'interpretazione assai diffusa tra gli antichi e i moderni — come un modello di riferimento, uno standard di orientamento e di valutazione del progresso che dovrebbe compiersi nello spazio intermedio fra la deviazione e la norma, la malvagità dello stolto e la perfezione morale. Ma questo progresso, come si è visto, è a sua volta aporético: perché, in primo luogo, non giunge di fatto mai a compimento; e perché ogni suo stadio è considerato dagli stoici comunque imperfetto, e quindi «sommerso» nel vizio. Il modello e lo standard rappresentano — se manca una qualsiasi valutazione positiva dello spazio intermedio fra bene e male, virtù e vizio — più un punto di vista dal quale pronunciare la condanna implacabile degli stolti, cioè dell'umanità intiera, che una meta proposta al suo miglioramento.

Di fronte a questa impasse, è probabile che già Zenone si sia preoccupato, come scrive Bréhier, di «dare alla teoria del saggio interpretazione e limiti tali da renderla compatibile con la regolamentazione morale della vita quotidiana»; è meno probabile, tuttavia, che egli abbia visto con chiarezza i nuovi problemi che questo tentativo avrebbe aperto, lasciandoli in eredità al dibattito della scuola.

Comunque sia, Zenone si sforzò di trasformare in uno spazio intermedio, articolato e dotato di un sia pur subalterno senso morale, l'abisso incolmabile che separa il bene dal male, la virtù dal vizio. Il bene, la virtù, è ciò che va scelto in assoluto, e altrettanto in assoluto bisogna rifuggire dal male e dal vizio. Tra il primo e il secondo polo stanno, come sappiamo, gli «indifferenti»,

che non contribuiscono né alla felicità né all'infelicità: la salute e la malattia, la vita e la morte, la bellezza e la bruttezza, la ricchezza e la povertà, la gloria e l'infamia, la nobiltà e l'ignobiltà, tutte le parvenze del bene e del male, insomma, che riguardano la sfera del corpo e dei rapporti sociali. Alcuni di questi indifferenti risultano tuttavia «secondo natura», anche se non si tratta della natura compiutamente dispiegata della razionalità orale, ma di quella, preliminare e incoativa, che pertiene al vivente in quanto tale. Si tratta delle polarità positive della lista ora citata: la vita, la salute, la bellezza, la ricchezza, la fama e così via. Questi «indifferenti», in quanto naturali, hanno un «valore» (*axia*, un termine che appare significativamente derivato per analogia dal valore di scambio delle merci, cfr. DL 7.105). Essi risultano perciò «preferibili» rispetto alle rispettive polarità negative (il termine *proegmena* è illustrato con una metafora questa volta riferita alla vita di corte: non è «preferibile» il re, cioè il bene, ma quei cortigiani che vengono primi nel corteo che lo segue, cfr. SVF 3.128). Pur non essendo rilevanti per la felicità del saggio, questi «preferibili» possono venir scelti razionalmente, giacché essi contribuiscono ad una vita secondo natura, ad una equilibrata esistenza sotto la guida della ragione (SVF 3.122, 128, DL 7.101-107, Stob. 3.70).

A questa prima articolazione zenoniana dello spazio intermedio tra vizio e virtù ne consegue immediatamente una seconda, ancor più carica di problemi. Come sappiamo, l'azione del saggio, quale che ne sia il contenuto, è moralmente perfetta (*kator-thomà*); quella dello stolto, all'opposto, è comunque un errore morale (*hamartemà*). Fra la prima e la seconda Zenone introduce un tipo intermedio di azione, il «conveniente» (*kathekon*, *offi-cium*). Essa corrisponde ai «preferibili»: «gli stoici intendono per *kathekon* l'atto che è possibile giustificare razionalmente, in quanto sia conforme alla natura della vita, che si estende anche alle piante e agli animali», dunque «un atto coerente alle disposizioni della natura», come ad esempio «onorare i genitori, i fratelli, la patria, avere buoni rapporti con gli amici» (DL 7.107).

È chiaro che il *kathekon* tende a rendere descrivibile, traducibile in una precettistica morale, l'ineffabile perfezione del saggio, mettendo così a disposizione di chi tenta di «progredire» nello spazio intermedio fra vizio e virtù un chiaro e articolato modello di comportamento. Ma è proprio questo indebolimento della figura del saggio, questa disponibilità del valore morale allo stolto «progrediente», che vengono rifiutati della tendenza stoica più fedele alle origini ciniche e al rigore degli inizi, cui Zenone stesso pareva per questo aspetto, e forse inconsapevolmente, venir meno.

Crisippo sembra esprimere una cauta preoccupazione nei confronti del maestro, e l'intenzione di mantenere salda la differenza fra saggio e stolto, quando afferma che anche chi è progredito al massimo grado, pur compiendo tutti i *kathekonta*, non è per questo affatto felice, e può diventarlo solo se le sue azioni acquistano costanza e stabilità (SVF 2.510). Ma si tratta forse di un eccesso di cautela, perché la richiesta di stabilità, se da un lato richiama l'incrollabile ragione del saggio, può anche esser vista come un semplice rinvio all'*èthos* aristotelico.

Tocca invece ad Aristone di formulare il rifiuto più netto di qualsiasi valore morale al campo degli indifferenti e delle azioni ad esse relative: «il fine è vivere perfettamente indifferenti a tutto ciò che non è né virtù né vizio, non ammettendo alcuna distinzione fra cose indifferenti, ma considerandole tutte uguali» (DL 7.160 = SVF 1.351). La critica che Cicerone avrebbe rivolta ad Aristone colpisce di fatto tutto il versante radicale dell'etica stoica, ben presente nonostante le concessioni anche in Zenone e Crisippo, e ne mette a nudo la difficoltà centrale. Rifiutando valore ai «preferibili» e alle azioni moralmente intermedie, gli officia, Aristone sopprime ogni possibilità di scelta morale quotidiana. In questo modo egli destruttura e confonde la vita («confunde-retur omnis vita»), che deve appunto consistere in una serie ordinata di scelte morali intermedie; e, soprattutto, rende inutile la virtù, la cui funzione non può consistere che nell'orientare queste scelte. La critica ad Aristone porta Cicerone, in piena coerenza, a rendere

esplicito un esito della teoria degli officia del tutto impensabile per il rigorismo stoico: il saggio stesso non agisce altrove se non nello spazio delle scelte fra «intermedi», dove si muove meno bene anche lo stolto, sicché gli officia costituiscono di fatto il terreno comune, il punto di convergenza fra saggio e stolto (De fin. 3.20, 50, 58-9).

Con questo esito, del resto, Cicerone non faceva che trarre le conclusioni di un filone di pensiero ben presente nello stoicismo fra II e I secolo, da Diogene di Babilonia e Antipatro fino a Panezio e Posidonio. Già Diogene aveva definito il fine della vita come «l'agire razionalmente nella scelta di ciò che è conforme alla natura» (DL 7.88), il che sembra riferirsi non tanto alla natura razionale dispiegata nel saggio, quanto alla serie dei «preferibili» e delle azioni «convenienti». La seconda interpretazione è confermata da Antipatro, che insiste sul valore dei «preferirli»: è razionale «scegliere la salute invece della malattia, la vita invece della morte, la ricchezza invece della povertà» (SVF 3 i24). Tutto questo, agli occhi dello stoicismo rigoroso, può facilmente spalancare le porte all'irrompere della passione: e infatti Zenone, Crisippo, Aristone ribadivano per contro che «la virtù è sufficiente alla felicità» (DL 7.127). Ma, in diretta contrapposizione ai maestri, e sulla scia di Diogene e Antipatro, sembra invece che Panezio e Posidonio abbiano insistito sull'insufficienza della sola virtù: alla felicità occorrono anche i beni del corpo e del sociale, dalla buona salute all'abbondanza di mezzi (DL 7.128). Panezio avrebbe del resto tratto una conseguenza estrema da questo atteggiamento. Secondo Seneca, a un giovane che gli chiedeva come si comporta il saggio di fronte alle pene d'amore, Panezio rispose che per «noi, che siamo ancora a grande distanza dal saggio», è il caso di lasciar perdere quel riferimento inaccessibile, e di pensare piuttosto a comportarsi con ragionevolezza nei riguardi di questa passione (Ep. 116.5).

Del tutto coerente con questa linea, Cicerone finisce per considerare lo spazio dei valori e dei comportamenti intermedi, con le sue scelte quotidiane di vita, come l'unico moralmente

rilevante, il luogo di una «seconda virtù» comune al saggio e allo stolto, dunque all'intero «genere umano», che in esso agisce, si differenzia, progredisce (SVF 3.498, De off. 3.15).

Come spesso accade nel pensiero stoico, anche questo nodo di problemi e di controversie assume la forma significativa di una metafora. Il soggetto morale è come un arciere: egli deve fare tutto ciò che è in suo potere per centrare il bersaglio, ma ciò che conta davvero è la mira, l'intenzione, non il raggiungimento del successo, che dipende dal fato (Cic. De fin. 3.22,32 = SVF 3-18,504). Sulla centralità morale della mira, ovvero dell'intenzione responsabile, sono ovviamente d'accordo tutti gli stoici. Ma essi divergono poi nell'interpretazione della metafora. Per Crisippo come per Aristone, il fine dell'azione (telos) contiene in sé il suo bersaglio (skopos). Quest'ultimo, la felicità, consiste immediatamente nella virtù: il buon arciere ha già centrato il bersaglio, è felice, nel momento in cui ha adeguatamente (cioè virtuosamente) mirato e teso il suo arco. Per Antipatro, e la tradizione che ne dipende fino a Cicerone, il bersaglio, lo skopos della felicità, è invece esterno e indipendente dalla mira, perché esso dipende dall'ottenimento dei «preferibili», cui si deve tendere ma che non è certo ottenere.

Disgiungere la felicità dalla virtù, il successo dall'intenzione il preferibile dal bene, il «conveniente» dalla perfezione; lasciare dunque uno spazio di valore agli intermedi e agli indifferenti, ai progredienti rispetto ai saggi: in tutto questo si conclude, presso Cicerone, il lungo percorso di una tendenza dello stoicismo. Partendo dal rigorismo degli inizi, e passando attraverso la «scuola di Rodi» di Panezio e Posidonio, essa è venuta man mano adattandosi alle esigenze di una matura società urbana e cosmopolita com'era il dominio romano del I secolo a.C. Queste esigenze imponevano, a un pensiero etico e a una scuola di morale, precise norme educative, estensibili ad un vasto ceto di uomini colti e destinati ad assumere importanti ruoli di governo sociale; nonché chiare e determinate regole di condotta, che permettessero a prima vista di riconoscere il saggio dallo stolto, l'uomo libero e

superiore dal suddito, dallo schiavo, dall'inferiore, e che gli garantissero la serena coscienza di essere sulla via di una perfezione morale universalmente ostensibile, senza le aporie sfuggenti e a volte beffarde proposte dalla figura inafferrabile del saggio.

Ad uno stoicismo così ridimensionato secondo le nuove domande dell'imperituri romano e della sua ideologia, Cicerone impone il suo consueto dilemma. Come a proposito del fato, in cui la presunta accettazione di un determinismo 'morbido', che lasciava spazio alla libera volontà e alle sue scelte, finiva per identificare Crisippo con l'indeterminismo accademico, così accade per il bene e la virtù. O si accetta un solo bene, la virtù appunto, e allora si torna ad Aristone e dietro di lui alle impresentabili rigidità dei cinici; o si segue Panezio, che aveva evitato «tristitia atque asperitas» dei vecchi stoici, riconoscendo una pluralità di beni, dunque il valore degli intermedi, dei «preferibili» e degli officia — e allora si riconosce in fondo la sensatezza dell'etica aristotelica, rendendola magari più austera ma accettandone la fondamentale duttilità rispetto alla vita individuale e sociale (De fin. 4.78).

Tra la ripetizione del cinismo e la resa ad Aristotele, lo stoicismo disponeva tuttavia di un'altra possibile via d'uscita, formulata anch'essa in modo metaforico e proprio da Aristone.

La metafora, la cui prima versione si deve non a caso al cinico pione, è questa: Aristone «paragonava il saggio al buon attore, che dovendo assumere la maschera sia di Tersite sia di Agamennone, rappresenta i due ruoli in modo adeguato» (DL 7.160 = SVF 1.351).

Anche a proposito di questa metafora, la cui importanza è decisiva, si scontrano nello stoicismo due linee interpretative. La prima, che va da Crisippo a Epitetto, insiste sul valore centrale della disgiunzione fra attore e personaggio. Così come la perfezione morale dell'azione consiste nell'intenzione, e non nel suo contenuto (ed è quindi impossibile, malgrado Cicerone, che vi sia alcuna azione davvero comune al saggio e allo stolto, se non per il suo irrilevante contenuto), allo stesso modo non vi è alcun

personaggio in cui il saggio sia identificabile, indicabile a vista. Qui sta l'unica soluzione possibile del paradosso dell'inesistenza fattuale del saggio. Ogni personaggio del dramma della vita è preda della passione, del rifiuto del destino, dell'inganno del tempo; ma la saggezza dell'attore consiste tanto nell'accettazione del ruolo che il destino gli assegna, quanto nella presa di distanza dal suo personaggio, nel rifiuto del coinvolgimento nella vicenda che gli è imposto di interpretare, nella distanza da se stesso, cioè dalla propria maschera. «Vuoi per me la povertà?», scrive Epitteto: «dammela, e capirai cos'è la povertà quando si imbatte in un buon attore» (4.7.13). E ancora: «ricordati che sei attore di un dramma, quale lo vuole il capocomico (didaskalos). Dramma breve, se lo vuol breve; lungo, se lo vuole lungo. Se vuole che tu reciti la parte del mendico, studiatli di recitarla bene; e così pure, se vuole che tu reciti la parte dello zoppo, del magistrato, o quella del privato cittadino. Compito tuo è quello di recitare bene la Parte che ti viene assegnata; sceglierla, invece, è compito di un altro» (Man. 17).

L'accettazione della parte assegnata dal destino, e insieme il distanziamento da essa, era già un tema crisippeo, che va accostato alla scissione della personalità in attore e personaggio. «Il saggio farà l'oratore e il politico come se anche la ricchezza, la fama e la salute fossero un bene» (SVF 3.698). E Crisippo non risparmia il gesto provocatorio, di gusto cinico, per segnare tanto l'irrilevanza della parte quanto l'inesistenza di un Personaggi determinato la cui condotta renda la saggezza ostensibile. Il Saggio potrà bensì prender moglie e evitare l'adulterio (SVF 3.727-729); ma egli potrà altrettanto bene praticare la comunanza delle donne (3.728), vivere sfruttando un'etera (3.755-6), unirsi e generare con madri, figli e sorelle (3.744-5) (secondo Zenone, Edipo non ha fatto nulla di male dando sollievo ai bisogni sessuali di Giocasta e procreando da lei una nobile prole: Sesto Emp., Adv. Eth. 191). Appare addirittura raccomandabile la pratica dell'antropofagia verso i congiunti e gli amici morti, evitando così il rito inutile della sepoltura (3.747-752).

La differenza di fondo fra il saggio cinico e quello stoico sta in ciò, che il primo tendeva ad agire la sua provocazione, a rappresentarsi quindi come il personaggio del saggio. Lo stoico sfugge a questa ingenuità: pronto, in quanto attore, ad ogni parte, nulla gli impedisce di recitare, nella sua insignificanza morale, anche quella del cittadino rispettabile. Zenone ottenne addirittura, per decreto del popolo ateniese, pubblici onori per la sua condotta irreprensibile ed esemplare (DL 7.10), e gli altri capiscuola non cessarono mai di venir considerati distinti professori e moralisti stimati. Lo stoico sta dunque in società come nel tempo e nel destino: rifiutando ogni coinvolgimento emotivo, ogni estensione degli affetti, si ritrae in se stesso, si arrocca nel presente della rappresentazione («in se reconditur, secum est», scrive Seneca, SVF 2.1065). Egli si guarda vivere nella relazione sociale, si concede al proprio personaggio ma non smarrisce mai la distanza dello sguardo che vede dall'esterno l'intreccio del dramma. Non può né governare la società né rifiutarla, perché l'ha voluta il fato; vive nelle sue passioni e nei suoi vizi esattamente come ogni altro uomo, come quell'uomo che gli è accaduto di essere; ma al tempo stesso, in virtù di quella distanza, può non esserne coinvolto né travolto. Esattamente all'opposto agiscono gli stolti, che la passione induce a identificarsi con il loro personaggio. Quando incontri un ricco, un re, un tiranno, scrive Epitteto, ricordati che non hai di fronte un attore, ma un personaggio tragico, «Edipo in persona» (1.24.15-20).

Questa linea interpretativa della metafora dell'attore non è, come si è detto, l'unica, né quella destinata a prevalere nella tradizione stoica. Le stesse esigenze di educazione, di moralizzazione della vita quotidiana, di costruzione di un modello etico fruibile da parte dell'aristocrazia romana, che avevano portato al privilegio degli intermedi, dei «preferibili» e degli officia, premono nel senso di un'interpretazione diversa, in certa misura opposta. L'accento si sposta ora sulla scelta della parte, del ruolo, e sul decoro della loro rappresentazione. Scrive Cicerone che la saggezza è paragonabile all'arte dell'attore, che

trova in se stessa il suo fine e la sua perfezione: e su questo Aristone, Crisippo ed Epitteto sarebbero certo d'accordo. Ma aggiunge: «come l'attore non ha libertà di scegliere i gesti che vuole e il danzatore qualsiasi passo, così bisogna vivere in modo ben determinato e non in una maniera qualsiasi, cioè in quel modo che definiamo conveniente e consentaneo» (De fin. 3.24).

Non è dunque più vero che qualsiasi parte è adatta al saggio; c'è un determinato modo di vita che gli si conviene, e lo rende riconoscibile. Se gli istrioni scelgono sulla scena la parte più adatta ai loro mezzi, si chiede altrove Cicerone, non dovrà fare altrettanto il saggio nella vita? Giacché, se il successo dipende dalla fortuna, «dipende invece dalla nostra volontà rappresentare il personaggio che vogliamo» (De off. 1.114-5). È chiaro che quest'ultima affermazione è possibile solo alla luce della rilettura 'morbida' della teoria del destino che Cicerone opera nel De fato. Ma per quanto riguarda l'interpretazione della metafora dell'attore, il suo senso è decisivo: l'accento si sposta dall'attore alla parte, si cancella la distanza fra il primo e il suo personaggio, e il problema diventa quello di rappresentare la virtù sulla scena del mondo. Tanto più, aggiunge significativamente Cicerone, che di fatto non si vive tra i saggi e i perfetti: al più si tratta di scegliere e di apprezzare le parvenze della virtù, i «simulacra virtutis», in cui ci imbattiamo nella nostra vita (De off. 1.46).

Seneca segue, con qualche maggior rigore, la linea interpretativa ciceroniana, che si muoveva a sua volta nel solco aperto da Panezio. Mentre gli stolti nella loro irrequietudine cambiano continuamente la parte, il saggio rappresenterà sempre lo stesso nomo, generoso, tenace, coscienzioso, paziente, soprattutto costante. «Quale hai deciso di presentarti, tale ti conserverai fino all'uscita di scena» (Ep. 120). È, questo, l'altro e certo più ovvio modo di risolvere il paradosso dell'inesistenza del saggio. Si tratta di provare almeno a recitarne la parte, a offrirne un «simulacrum» via via più attendibile, e di rendersi in questo modo riconoscibili moralmente e socialmente. Ma si opera così un doppio rovesciamento: se i cinici avevano ingenuamente messo in

scena la saggezza come provocazione e sfigurazione dell'esistenza, l'ideologia romana esige per contro una rappresentazione quanto più decorosa e austera possibile; se i vecchi stoici avevano visto un possibile luogo della saggezza nella distanza fra attore e personaggio, lo stoicismo più legato a Roma chiede invece l'annullamento di questa distanza, la scelta di una parte conveniente e un adeguato stile di recitazione.

4. L'arte del vivere e del morire

In questa sua versione lo stoicismo è perfettamente in grado di accompagnare e di assistere l'ideologia romana, nei suoi diversi stadi di formazione e di sviluppo: la costruzione, con Cicerone, di un'immagine e di uno stile della repubblica senatoria ed oligarchica, nel momento del suo conflitto con il potere militare e le tendenze verso il principato; lo sforzo di conciliazione, con Seneca, fra aristocrazia e impero, e la costruzione di un'arte aristocratica della vita destinata a resistere allo scontro; la celebrazione infine, con Marco Aurelio, della raggiunta armonia fra stato imperiale e oligarchia senatoria, che si rappresenta in un'immagine tanto più imperitura quanto più vicina al collasso storico di entrambi.

L'impresa filosofica di Cicerone è consapevolmente destinata alla formazione di un'ideologia della repubblica romana: «Senza attività pubbliche che mi occupassero — egli scrive nel momento della sua disgrazia politica —, in una situazione che rendeva inevitabile la dittatura, pensai che fosse un atto di patriottismo esporre la filosofia ai miei concittadini, giudicando che andasse a onore e gloria della repubblica l'avere un tal soggetto espresso in lettere latine» (*De nat. deor.* 1.7). Il quadro generale di tale ideologia è costituito dalla naturalità della forma stato, dall'altrettanto naturale impegno politico che spetta al sapiente (*De fin.* 3.63-4), dalla coerenza fra legge provvidenziale della natura e legge positiva dell'imperium (*SVF* 3.315). Rientra in questo

quadro, come si è visto, l'uso di uno stoicismo urbanizzato, privato della sua originaria «asperità e tristezza». E vi rientra la proposta di un'immagine del saggio stilizzata nelle forme dell'austerità senatoria, che in essa trova insieme uno specchio in cui riconoscersi filosoficamente e un orientamento cui ispirarsi. Il saggio stoico, che agisce sempre con «nobiltà, costanza, dignità ed onore», che «<rapporta tutto alla sua volontà>, «non teme il futuro e non ne è sorpreso» (Tusc. 5.81-2), si sovrappone a un mito oligarchico, il personaggio di Catone, uomo dotato di «incredibilis gravitas», di «perpetua constantia», avversario inflessibile della tirannide anti-senatoria (De off. 1.112). Se Catone rappresenta il sublime del ceto senatorio, l'intero De officiis può venir letto come un solenne breviario della sua moralità quotidiana.

Anche per Seneca, Catone rappresenta un exemplar sublime, di cui ci si può addirittura chiedere se non sia stato superiore al saggio stoico (De const. sap. 7). Ma non si tratta ormai più di combattere la tirannide, quanto di venire a una conciliazione con essa. Questa conciliazione si appoggia su due pilastri. Da un lato, il saggio è ossequiente verso il potere imperiale, grato per la tranquillità che esso gli concede (Ep. 73), e, dimenticate le nostalgie repubblicane, accetta il carattere provvidenziale del regime monarchico, anche perché solo esso è capace di tenere sotto il giogo la moltitudine altrimenti rovinosa degli stolti (De ben. 2.20.2, De clem. 1.1.1: una concessione tanto più onerosa se si tiene presente che queste parole sono indirizzate a Nerone).

Dall'altro lato, l'aristocratico di ispirazione stoica accentua la propria sublime indipendenza dall'assoggettamento politico, producendo una svalorizzazione morale del sistema del potere parallela alla sua dignitosa, «fatale» accettazione. Quando Seneca parla dell'irrilevanza della schiavitù sociale, che rende servo il corpo ma non l'anima, rispetto alla libertà della virtù che è disponibile a tutti (cfr. p.es. Ep. 44.1, 47.10, De ben. 3.20.1-2), egli mira non tanto a consolare i servi e gli oppressi, a far loro accettare — alla maniera di Epitteto — l'inviolabilità di un ordine sociale tanto immutabile quanto moralmente insignificante. Il suo discorso

sembra piuttosto rivolto agli uomini del suo ceto, che devono consolidare la loro minacciata supremazia sociale con una dignità interiore nuova, capace di segnalarne immediatamente la superiore qualità anche laddove le circostanze politiche (che possono assumere il volto di Nerone) sembrano ridurli a un rango servile. Nell'epoca degli Antonini, la conciliazione va gheggiata da Seneca fra aristocrazia senatoria e potere imperiale sembrerà essersi finalmente compiuta, e si rappresenterà nella figura di un imperatore stoico come Marco Aurelio. Proprio quanto non conflittuale (e sulla soglia di una crisi comune), essa finirà però — come vedremo — con l'assumere la forma di un universale e condiviso assoggettamento al destino, di una svalorizzazione derealizzante del mondo esterno, e insomma per presentarsi come una virile «*meditatio mortis*».

La scuola stoica segue l'intero processo evolutivo dell'ideologia romana, sdoppiandosi però, come ha mostrato Donini, in due diversi versanti. In comune, gli stoici hanno la tendenza a non identificarsi con il ruolo di professori di scuola (che tocca piuttosto, insieme con il suo pubblico di intellettuali e professionisti, specie delle Province, ai platonici e agli aristotelici); la loro vocazione morale li spinge sempre più ad agire, nella società tardo-repubblicana e imperiale, come consiglieri privati e 'direttori di coscienza'. Qui c'è un versante alto, aristocratico e senatorio, che lo stoicismo occupa solidamente, pagando in compenso un prezzo elevato in termini di originalità filosofica alle esigenze di composizione di una *koinè* culturale unitaria fortemente avvertite da questo ceto. Così Cicerone sostiene che, malgrado le differenze apparenti, stoici, peripatetici e accademici finiscono per concordare sulla definizione del saggio, s'intende nella figura che egli stesso ne propone (Tusc. 5.81-2). E Seneca può persino apparentare stoicismo ed epicureismo, notando quanto sia «*sobria et sicca*» l'idea del piacere in Epicuro, e affermando che in fondo la «legge» che gli stoici impongono alla virtù è identica a quella che Epicuro prescrive per il suo piacere (Vita beata 13.2, 4).

C'è poi un versante basso dello stoicismo, più vicino alle masse urbane di plebei e di liberti. Questo versante è rappresentato naturalmente da Epitteto, e altrettanto naturalmente si avvicina al cinismo, di cui, quando sia decoroso pur nella povertà, Epitteto tesse l'elogio (3.22). Nonostante questo doppio smarrimento di identità, verso 'T'aito' platonico-aristotelico, e il 'basso' cinico, rimane tuttavia nello stoicismo romano un suo carattere peculiare, che consiste nella vocazione educativa ad un'arte della vita che è anche, inevitabilmente, un'arte della morte.

Ad Aristone, che sosteneva che il dare precetti educativi «è cosa da pedagogo, non da filosofo», Seneca replica che il saggio non è nient'altro se non «il pedagogo del genere umano» (Ep. g9.13). E questa pedagogia consiste in due aspetti principali: la proposta di uno stile di vita austero e virtuoso, di una composta autonomia dall'asservimento tanto alle passioni quanto al potere; e la costruzione di una soggettività morale sempre più interiorizzata, quindi stabile, protetta e imprendibile dall'invadenza esterna. «Mai — dice Seneca — l'azione di un buon cittadino è inutile: lo si ascolta, lo si osserva; con la sua fisionomia, i suoi gesti anche minimi, la sua muta ostinazione, il suo stesso portamento, egli può giovare», anche se le circostanze esterne gli impediscono di fare di più (De tr. an. 4.6). Qui il modello di saggezza consiste nella dignità senatoria di fronte alla prepotenza del principe: la dignità di Catone, di Trasea Peto, di Seneca stesso. Al suo fianco, c'è l'opera più diretta del direttore di coscienza. Seneca cita con approvazione la massima epicurea: «in tutte le cose, opera come se Epicuro ti osservasse»: occorre in generale vivere come se si avessero sempre addosso gli occhi di un uomo saggio e virtuoso. Questo osservatore viene man mano introiettato: la pratica quotidiana dell'esame di coscienza, dell'«inqui-sizione su se stesso», sdoppia la personalità in un accusatore e giudice da un lato, un imputato dall'altro (Ep. 25), educa l'animo a farsi «speculator sui censorque» (De ira 3.36.2). Alla fine, l'interiorizzazione della soggettività morale sarà giunta a un tal punto di stabilità e di autonomia, che «non si farà nulla per

l'opinione, tutto per la coscienza» (Vita beata 20.4). Questa strategia del controllo da parte del maestro, che si trasforma in autocontrollo e autonomia morale, doveva essere abbastanza diffusa da venir ripresa quasi negli stessi termini, in un contesto platonico-aristotelico e da un autore indipendente da Seneca come Galeno, nella sua opera sulla «diagnosi e la cura delle passioni dell'anima».

Epicureismo, stoicismo, platonismo e aristotelismo convergono dunque in epoca imperiale nell'impresa della costruzione di una soggettività morale centrata sull'autonomia della coscienza, sulla signoria di sé nell'autocontrollo che è l'ultima linea di difesa della libertà del saggio, imprendibile dal potere in virtù della sua interiorità. In questo quadro, i paradossi del progresso morale, insolubili per i vecchi stoici perché l'assolutezza del vizio e della virtù non consentivano alcuno spazio intermedio, diventano invece facilmente appianabili. Poiché la saggezza è diventata da un lato un ostensibile stile di condotta, e la pienezza dell'autocontrollo morale dall'altro, sarà agevole per il maestro e il discepolo valutare a che punto quest'ultimo è giunto nell'acquisizione di quello stile, nella formazione del soggetto di coscienza. Non solo il progresso nel suo insieme risulterà dotato di un autonomo valore positivo, ma se ne potranno misurare ed apprezzare gli stadi di sviluppo. Non è più vero, insomma, che si annega tanto sotto una spanna quanto sotto cento metri d'acqua: «fra gli stessi proficientes, dice Seneca, ci sono grandi differenze» (Ep. 75.15).

L'educazione stoica è finalmente diventata possibile — al prezzo però di non potersi più distinguere da quella aristotelica, se non per un maggior grado di severità e di rigore, dovuto anche alla profonda differenza d'ambiente che separa l'aristocrazia senatoria romana dalla polis democratica del IV secolo a.C.

Questo rigore assume una forma inconfondibile nello stoicismo di età imperiale.

Lo stile di vita che esso propone e insegna è difensivo: l'autonomia, la libertà, la dignità sono sempre di nuovo minacciate

di asservimento. La ritrazione del soggetto morale nell'interiorità, sufficiente forse per l'attore, non basta spesso al personaggio per resistere alla costrizione che viene dall'esterno, alla destilizzazione imposta dal destino e dal potere. Per questo l'arte della vita che è propria del ruolo assunto dallo stoico romano nella sua configurazione alta, senatoria, include come sua ultima e insuperabile linea di difesa uno stile della morte.

Il tema del suicidio non era estraneo allo stoicismo antico, quando la vita ponesse il saggio di fronte a prove eccessive, e ritorna insistentemente in Epitteto in connessione con la metafora dell'attore. Questi deve sapere uscire di scena al momento giusto (4.1.165); il saggio deve poter dire, come un bambino, «non voglio più giocare», e andarsene (1.24.4). Ma nello stoicismo ortodosso, il suicidio gioca un ruolo marginale, perché non risulta del tutto coerente con la dottrina: in primo luogo, può apparire come una ribellione contro il fato; e soprattutto, esso agisce su «indifferenti», come il corpo, la libertà sociale, l'esteriorità della vita, che non riguardano la virtù e la felicità del saggio. Per contro, il suicidio diventa un tema decisivo nello stoicismo dell'aristocrazia romana. Il suo personaggio repubblicano, Catone, braccato dalle truppe di Cesare, «preferisce darsi la morte piuttosto che vedere il volto del tiranno» (Cic. De off. 1.112), e prima di morire conversa con il suo filosofo di casa, lo stoico Apollorude, sulla libertà del saggio (Plut., Cai. 65). Questo esempio convince Cicerone che il suicidio è un dovere del saggio, se la vita non gli consente gravitas, dignità e libertà (De fin. 3.60-1).

Di fronte a Nerone, il senatore Trasea Peto indossa i panni di Catone. Secondo Tacito, i suoi costumi «inflessibili e austeri», «l'aspetto, la fierezza, la libertà di parola» (Ann. 16.22, 24), costituivano in se stessi una sfida al tiranno. Affrontando la sicura condanna, Trasea afferma che «il popolo doveva vedere un vero uomo andare incontro alla morte» (16.34). Costretto infine al suicidio, egli si svena conversando col suo filosofo, il cinico Demetrio, «sulla natura dell'anima e sul distacco dello spirito dal

corpo»; il suo ultimo sguardo è rivolto appunto a Demetrio (16.34-5).

Seneca, che muore suicida un anno prima di Trasea, si ispira al modello catoniano di stile del morire, e lo trasforma in teoria. La via d'uscita di Catone, aperta con una sola mano, dall'asservimento verso la libertà (De prov. 2.9, 6.7), diventa il modo esemplare che consente al saggio di rendersi imprendibile a qualsiasi costrizione esterna. «Chiedi quale sia la strada per la libertà? Una qualsiasi vena nel tuo corpo» (De ira 3.15.4, cfr. Ep. 70). Il suicidio è qui l'esito estremo del rifugio nell'interiorità, del ripiegamento sulla coscienza: oltre che abbandonare al destino l'ambito delle relazioni sociali e della corporeità, la stilizzazione del saggio impone sempre più spesso di lasciargli anche la vita, se la sua integrità non è ulteriormente difendibile. Una volta assunta questa tonalità, lo stoicismo romano non la abbandona neppure se non ci sono più tiranni come Cesare e Nerone a minacciare la libertà del saggio, se anzi saggezza e potere si congiungono nella figura stessa dell'imperatore. Abbiamo già visto come per Marco Aurelio resistere all'inganno temporale della passione significava in effetti considerare apparente e irrilevante qualsiasi mutamento: viviamo in un cosmo provvidenzialmente ordinato, sostanzialmente immobile in un suo eterno presente. Gli uomini sono connessi in un sistema universale di dipendenza: dal mondo, dal destino, dalla società; se ognuno è servo di qualcun altro, l'imperatore è poi il primo servo dell'immensa massa dei suoi sudditi. L'immobilità perfetta del cosmo rende del tutto irrilevante l'esistenza individuale, che può al più comprenderla e mettersi, per quel poco che le è dato a disposizione di essa. Ma se il tempo del cosmo è un presente eterno, quello dell'esistenza è invece consegnato alla morte, che le consente appena una parvenza di realtà. «La corte di Augusto: moglie, figlia, nipoti, ascendenti, sorella, Agrippa, congiunti, familiari, amici, Ario, Mecenate, i suoi medici, i sacerdoti: tutto è morte» (8.31); «riflettere continuamente a quanti medici sono morti, che spesso avevano corrugato le sopracciglia sui malati; quanti astrologi, che avevano predetto la morte altrui

come una gran cosa; quanti filosofi, che avevano detto migliaia di parole sull'immortalità [...] Insomma: considerare sempre le cose umane come effimere e. meschine, oggi moccio, domani mummia oppure cenere. Questo piccolo istante di tempo della vita, attraversarlo conformandosi alla natura, e partire di buon grado, come cade un'oliva matura» (4.48).

Verso la fine del II secolo d.C, lo stoicismo senatorio, che si era riconosciuto nella figura tetragona e militante di un Catone, e aveva via via costruito un suo stile di vita grave ed austero, si trasforma così in esercizio di meditazione del tempo e della morte, in uno spontaneo dissolvimento dell'individualità di fronte all'universo e al destino. Il momento felice della conciliazione con il potere imperiale si produce sulla soglia dei secoli duri del declino e della crisi, preannunciati, già sotto il regno di Marco Aurelio, dalla grande pestilenza e dalla pressione barbarica ai confini. La vecchia aggressività del «soldato del destino» sembra qui trasformarsi in una mesta per quanto virile e operosa rassegnazione. Più che a una dura e perfetta felicità, la virtù del saggio, fra Seneca e Marco Aurelio, sembra condurre ad una serena accettazione dell'irrealtà della vita, della perdita di senso dell'esistenza. La perfezione del mondo significa qui più che mai — nel doppio senso di telos — compimento e anche fine del tempo.

5. Lo stoicismo dopo gli stoici

L'etica ellenistica, e quella stoica in particolare, aveva tentato di costruirsi — per la prima volta nella storia — in modo puro e autonomo: svincolato cioè dai due grandi orizzonti di riferimento, l'anima e la città, che avevano fino ad allora orientato il pensiero morale. La politica non vi teneva il luogo platonico del progetto di trasformazione morale della società, né quello aristotelico di quadro 'naturale' dell'ethos. Non vi giocava alcun ruolo, a differenza dalla maniera platonica e poi cristiana, il mito di

un'anima immortale, con la sua vicenda di punizione o di salvezza. Questa autonomia si era condensata piuttosto in un altro mito, quello del saggio, con la sua inaudita felicità, la sua dura adesione al destino, il suo stare nel corpo, nel tempo e in società che era insieme una liberazione da essi guadagnata grazie a un'estraniamento assoluta, un'imprescindibile ritrazione in sé.

Tutto questo doveva risultare difficilmente gestibile, nella teoria e nella pratica dell'educazione, con il progressivo mutamento delle circostanze culturali e sociali, con lo stesso successo della scuola nel mondo imperiale romano. Gli stoici erano così venuti costruendo una scala di valori morali, intermedi fra il tutto della saggezza e il nulla della follia, in modo da offrire la base per un programma educativo di miglioramento dell'umanità. Ma in questo modo venivano agevolmente riassorbiti dalle più duttili morali dell'aristotelismo da un lato, del platonismo e del cristianesimo maturo dall'altro: i quali ultimi avevano inoltre il vantaggio, precluso allo stoicismo, di prolungare questo programma in una strategia di salvezza oltreterrena dell'anima.

Al saggio stoico, per renderlo riconoscibile e quindi socialmente esemplare, erano inoltre stati fatti assumere gli abiti e lo stile di un personaggio «senatorio» grave ed autorevole. Ma per quanto grande fosse il prestigio di questo personaggio, esso non poteva sopravvivere al logoramento e alla crisi del ceto sociale che l'aveva espresso nei secoli del suo potere.

Dopo Marco Aurelio, lo stoicismo spariva dunque come posizione filosofica ed etica autonoma, lasciando al neoplatonismo il compito di interpretare nella teoria le ansietà religiose, i bisogni di trascendenza dei secoli successivi. Nella sua variante senecana, esso avrebbe tuttavia profondamente influenzato il formarsi della morale cristiana nel momento in cui questa avrebbe richiesto un linguaggio e una stilizzazione comprensibili alla società imperiale. E un «Seneca cristiano» avrebbe attraversato il Medioevo, fino ad apparire, nel Rinascimento, una possibile alternativa, tanto moralmente rigorosa quanto laica, al peso dell'autorità ecclesiastica. Proprio questo filone avrebbe raggiunto l'età moderna,

interessata ad una rivisitazione delle etiche ellenistiche in opposizione alla scolastica aristotelizzante. Ai giusnaturalisti, come Giusto Lipsio e Grozio, lo stoicismo romano offriva i fondamenti per una legittimazione etica dello Stato. A Spinoza interessava soprattutto il senso stoico del fato; a Gassendi, la carica critica antiaristotelica dell'epicureismo. Ma l'atmosfera della Riforma protestante, il bisogno di rigore etico e di interiorizzazione del soggetto morale fuori dei vincoli della gerarchia ecclesiastica e del suo apparato dottrinale, portavano Kant a un più diretto ripensamento dell'etica stoica. Ce n'è più di un'eco nella teoria dell'imperativo categorico e in quella del soggetto trascendentale: «il saggio degli stoici è un ideale, cioè un uomo che esiste solo nel pensiero, ma corrisponde finalmente all'idea di saggezza [...]. Noi non abbiamo altro criterio per giudicare le nostre azioni che la condotta di questo uomo divino in noi, col quale noi possiamo paragonarci, giudicarci, e così migliorarci, quantunque non ci sia mai possibile raggiungerlo» (Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, II 3). È chiaro che Kant segue qui la versione se-necana, e poi cristiana, dell'immagine del saggio come modello e ideale morale; per altri aspetti, la sua antropologia e la sua psicologia appaiono ancora largamente influenzate dal quadro stoico delle passioni.

Hegel non poteva naturalmente apprezzare questi episodi di «coscienza infelice», scissi dal «corso del mondo», ma riprendeva per contro (come la tradizione che ne dipende), l'idea di un «destino» tanto inoppugnabile quanto dotato di senso.

Quanto a noi, non c'è oggi nessuno «neostoicismo» universitario che si opponga al diffuso «neoaristotelismo», di tendenza appunto hegeliana oppure neoscolastica oppure ancora analitica. C'è però forse ancora una presenza dello stoicismo insieme più diffusa e meno visibile, o ce ne sono almeno le condizioni nel pensiero. Dopo l'epoca delle grandi rivoluzioni, in cui il controllo del tempo e della storia era parso a portata di mano, l'uno e l'altra si sono di nuovo allontanati nella distanza ingovernabile di un destino, magari non provvidenziale. D'altro

canto, le esperienze della psichiatria e della psicoanalisi hanno riportato il problema delle passioni e della malattia dell'anima al centro della riflessione sull'uomo, pur se con nomi diversi rispetto alla tassonomia stoica rimasta sostanzialmente insuperata fino al Settecento.

Tutto ciò ripropone con forza il problema di che cosa si debba intendere per libertà, per responsabilità morale, per soggettività o almeno per identità individuale. È tornato in questione il senso dell'esistenza, una volta che il suo immediato investimento nel governo della storia e dell'io, la sua identificazione con il corso del mondo e il progresso della ragione appaiono meno certi, meno praticabili e persino meno desiderabili.

A questi problemi l'etica stoica non ha certo da offrire soluzioni, che del resto apparivano difficili e delusorie anche ai suoi tempi. Ma sicuramente può offrire (insieme con le altre etiche ellenistiche), un patrimonio ingente di interrogazioni e di analisi, che insistono nello spazio lasciato deserto dalle grandi figure dell'anima e della città.

Nota

Diogene di Babilonia morì nel 152 circa. Il suo successore alla guida della scuola stoica, Antipatro di Tarso, fu caposcuola dal 152 al 129 a.C. circa.

Marco Porcio Catone, detto «il giovane» o «l'Uticense», morì suicida a Utica nel 46 a.C. Trasea Peto (autore di una Vita di Catone), si tolse la vita nel 66 d.C.

Bibliografia Alle opere generali citate nei capitoli precedenti, vanno qui aggiunte quelle di O. Gigon, Problemi fondamentali

della filosofia antica (1959), trad. it., Napoli 1983, e soprattutto di G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III-IV, Milano 1972.

Oltre a quelle citate nella bibliografia del cap. 7, si vedano poi le opere seguenti: M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1973 2; M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vol., Leiden 1985; F. Decleva Caizzi, *La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto*, in q. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, CNR, Roma 1977 (pp. 93-113); P.L. Donini, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge (Mass.) 1966; T. Engberg Pedersen, *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics*, in M. Schofield-G. Striker (a cura di), *The Norms of Nature*, Cambridge-Paris 1986 (pp. 31-74); A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954; M. Foucault, *La scrittura disesa, «Aut Aut»* 195-6, 1983 (pp. 5-18); A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953; P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978; T.A. Irwin, *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness*, in *Norms of Nature*, cit. (pp. 205-44); G.B. Kerferd, *What does the Wise Man Know*, in J.M. Rist (a cura di), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London 1978 (pp. 125-36); I.G. Kidd, *Stoic Intermediates and the End for Man*, in A.A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971 (pp. 150-72); A.A. Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, in *The Stoics* cit. (pp. 101-24); A.J. Malherbe, *Self Definition among Epicureans and Cynics*, in Ben E. Meyer-E.P. Sanders (a cura di), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, London 1982 (pp. 46-59); E. Narducci, *Il Cato maior, o la vecchiezza dell'aristocrazia romana*, in Cicerone, *La vecchiezza*, Milano 1983; C. Nicolet, *Cicéron*, Paris 1961; M. Nussbaum, *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*, in *The Norms of Nature* cit. (pp. 31-74); H. Reiner, *Die etische Weisheit der Stoiker heute*, «Gymnasium», 76, 1969 (pp. 330-55); J.M. Rist, *The Stoic*

Concept of Detachment, in *The Stoics* cit. (pp.259-72); Id., *Are You a Stoic*, in *Self-Definition* cit. (pp. 23-45); R. Schaerer, *Le héros, le sage, l'événement dans l'humanisme grec*, Paris 1964; W. Schink, *Kant und die stoische Ethik*, «Kant-Studien» 18, 1913 (pp. 419-75); M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zenon à Malraux*, Gem-bloux 1973; G. Striker, *Antipater, or the art of living*, in *Norms of Nature* cit. (pp. 185-204); M. Vegetti, *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, «Aut Aut», 1983, 195-6 (pp. 19-41); Id., *La terapia dell'anima. Patologia e disciplina del soggetto in Galeno*, in *Galeno, Le passioni e gli errori dell'anima*, Venezia 1984 (pp. 131-155).

Capitolo nono

La fine delle virtù e l'esodo dell'anima

1. Un'etica senza storia: i professori di filosofia e i loro rivali

C'è un carattere che colpisce negli scritti dei grandi critici dell'etica filosofica nel II secolo d.C, come il Contro gli etici di Sesto Empirico o Le passioni e gli errori di Galeno. Le teorie che essi attaccano o approvano sono quelle, vecchie ormai di cinque o seicento anni, di Platone, di Aristotele, di Epicuro, di Crisippo, dei cinici e degli scettici; una tenace tradizione di scuole rivali non cessa di riproporle e di contrapporle, quasi che l'orologio filosofico si fosse arrestato al terzo secolo a.C. e dopo di allora nulla fosse accaduto nel pensiero, nella storia e nella vita.

Ai nostri occhi, c'è invero un'eccezione in questo quadro stagnante, ed è costituita dagli stoici, con il loro profondo radicamento nella società romana, da Seneca a Marco Aurelio: ma si tratta, appunto, di stoici latini, senatori o imperatori ma non filosofi di professione, che vengono perciò ignorati dall'elaborazione e dal dibattito delle scuole ufficiali, e greche, di filosofia.

Queste conoscono invece novità per così dire subliminali, che consistono in una diffusa permeabilità di linguaggi, in una progressiva assimilazione concettuale, inevitabili, del resto, dopo tanti secoli di confronto e di discussione. Così accade che un platonico come Plutarco adotti la dottrina peripatetica della «misura nelle passioni» (metriopatheia), al pari di Alcino, autore di un manuale di filosofia platonica, il Didaskalikos. Quest'ultimo riecheggia dalla tradizione platonica (mediata nel I secolo a.C. da Eudoro) il tema del «farsi simile a dio» (181, 16.35) come fine

della vita; ma il suo linguaggio è più vicino a quello dei capitoli finali dell'Etica eudemia che a quello del Fedone. A proposito di questo periodo, Donini ha parlato giustamente di «medioplatonismo aristotelizzante». La situazione non è diversa sul versante aristotelico, che pure raggiunge, con Alessandro di Afrodisia, livelli di alta qualità intellettuale. In polemica contro il fatalismo stoico, Alessandro riattiva i temi centrali dell'Etica nicomachea di cui forse compose un commento (cfr. Comm. Top. p. 187); al tempo stesso elementi platonici non sono estranei al suo tentativo di risolvere le difficoltà della dottrina aristotelica sull'anima.

Nonostante questi fenomeni di permeabilità sotterranea, e nonostante selezioni progressivamente intervenute nell'ambito della tradizione del platonismo, che inevitabilmente ne pongono in secondo piano la valenza politica per accentuarne quella trascendente e teologizzante, l'etica delle scuole del II secolo presenta un aspetto prevalente di immobilità e di stagnazione. Le virtù, i vizi, le passioni, i valori sono quelli di sempre: la relativa costanza del quadro antropologico dell'uomo antico viene duplicata, e irrigidita, dal carattere ripetitivo dei dibattiti di scuola. Questa scolastica dà ormai la netta impressione che in essa non siano più in questione i problemi della vita e delle sue scelte di valore, per l'uomo in generale o anche solo per l'intellettuale filosofico, ma soltanto il primato e la persistenza delle tradizioni. Proprio in questo periodo, del resto, esse vengono istituzionalizzate mediante la fondazione, nelle principali città dell'impero, di cattedre ufficiali di filosofia.

Neppure dai loro critici — che pure denunciano il carattere statico, ripetitivo e inconcludente dei dibattiti delle scuole rivali per decretarne il comune fallimento — vengono novità sostanziali. Per lo scetticismo di Sesto Empirico, questi dibattiti provano che non esistono «per natura» un bene e un male, giacché se ne imporrebbe altrimenti l'evidenza (Adv. eth. 3.76-89); provano inoltre che non esiste alcuna «arte della vita», e che essa non sarebbe comunque insegnabile (6.215, 7.216). L'idea più interessante di Sesto è che il male maggiore consiste proprio

nell'esistenza delle teorie etiche: facendo credere che esistono fini da perseguire, mali da evitare, esse rendono la vita incerta ed inquieta, provocano turbamento (*tarache*) e infine infelicità (4.113). Ma Sesto non può a sua volta che tornare alla vecchia saggezza scettica proclamata da Pirrone e Timone: all'assenza di turbamento, alla felicità fatta di equilibrio e di calma, che deriva dal rifiuto di accettare l'esistenza di beni e mali per natura, dalla sospensione del giudizio etico (5.141).

Galeno si situa all'estremo opposto rispetto allo scetticismo di Sesto. L'inconcludenza dei dibattiti di scuola, e l'incertezza che ne consegue circa il giusto fine della vita, non dipendono secondo lui da un eccesso di teoria ma piuttosto da un difetto di rigore epistemologico. Agli etici della tradizione scolastica vengono contrapposti i professionisti della razionalità scientifica, di matrice euclidea. Galeno immagina un convegno in cui «tre o quattro platonici, e altrettanti epicurei, stoici e peripatetici, accademici e scettici», vengano messi a confronto con un pari numero di scienziati: la vergogna per l'inconsistenza delle loro argomentazioni costringerebbe i filosofi a darsi immediatamente alla fuga (Pass. err. 2.5, K V 92). Galeno preconizza così una nuova etica concepita come scienza dei fini fondata sul doppio criterio dell'evidenza degli assiomi e del rigore matematico della dimostrazione (2.4-6). Può trattarsi, certo, di un'ultima eco del rapporto platonico fra scienza ed etica. Ma è altrettanto chiaro il carattere retorico del ricorso galenico al modello di una scienza rigorosa dei fini, che ci riporta al contesto di una sfida per il primato intellettuale lanciata ai filosofi da figure professionali diverse, come medici, architetti, astronomi. Nulla dice in effetti Galeno circa gli esiti etici di questa scienza rigorosa, e gli effettivi contenuti morali del suo scritto non si allontanano dalla proposta di quella *metriopatheia*, di quell'autocontrollo (*enkrateia*), che erano ormai un luogo comune della tradizione platonico-aristotelica, lasciando spazio anche ad elementi della teoria stoica delle passioni.

Lo scettico Sesto e il dogmatico Galeno sono entrambi avversari colti dei professori di etica, e legati a loro volta a tradizioni e professioni illustri. Al di fuori di questi circoli intellettualmente e socialmente elevati stanno, come sempre, i cinici, moralisti della strada e della piazza. Contro le teorie rivali, essi sostengono tenacemente che «la loro pratica di vita è una scorciatoia verso la virtù» (ma si deve piuttosto pensare, secondo Galeno, che si tratti di «una scorciatoia verso la vanagloria attraverso l'ignoranza», Pass. err. 2.3, K V 71). Ma anche i cinici, con la loro povertà esibita, il disprezzo almeno apparente per i beni terreni e il rispetto sociale, non fanno che replicare all'infinito i vecchi gesti di Diogene. Nel nuovo mondo sociale, del resto, essi non rifiutano l'ingresso nei palazzi dei ricchi, quando è loro possibile, e finiscono comunque per rappresentare, alla loro maniera, una figura altrettanto stabile e riconoscibile nel dibattito etico quanto lo sono i loro più distinti e decorosi rivali.

Ha allora buon gioco il genio satirico di Luciano — certo il critico più radicale e insofferente dell'etica filosofica del II secolo — quando, nell'Eunuco, descrive la rissa indecorosa per la successione ad una cattedra di aristotelismo in Atene; o quando, nella Vendita delle vite, allestisce un'asta beffarda in cui si liquidano per pochi oboli i generi di vita proposti dalle scuole rivali. Ed ha soprattutto buon gioco quando, nel Pescatore o i redivivi, dichiara la sua ammirazione per i grandi maestri di un tempo, Socrate, Platone, Diogene, Aristotele, Crisippo, tornati per un giorno sulla terra a far giustizia, insieme con lui, dei loro seguaci inetti e corrotti, che vengono via via gettati giù dalla sommità dell'acropoli di Atene.

Ma Luciano appartiene anch'egli fino in fondo al mondo che deride; ne condivide il linguaggio, le letture, la straordinaria finezza e maturità intellettuale. Ne condivide soprattutto la chiusura su se stesso: proprio come i suoi avversari, Luciano non vede alcun futuro, il suo sguardo è rivolto all'indietro verso il mondo luminoso dell'età classica, fra il V e il III secolo a.C. Anche nell'etica, il classicismo del II secolo è quello di un'epoca compiuta

ma insoddisfatta, non angosciata ma difesa, che può riconoscersi, non solo metaforicamente, nel limes dell'impero tracciato da Adriano.

2. Nuovi bisogni, nuove risposte

Questo confine era però ormai troppo vasto, e anche al suo interno premevano ormai troppe cose nuove, perché l'etica delle scuole potesse darne conto, e farvi fronte. C'erano culture e popoli molto lontani dall'acropoli di Atene, dagli iranici ai semiti, dagli egiziani ai celti. C'erano gruppi sociali altrettanto lontani dal senato di Roma e dalla sua plebe, organizzati intorno a modi di vivere, di produrre, di pensare, del tutto estranei al mondo della polis e dell'impero urbanizzato. C'erano, infine, bisogni di salvezza e di redenzione individuale che nella cultura di quel inondo non trovavano né un linguaggio in cui esprimersi né tanto meno risposte in cui riconoscersi. Tutto questo non poteva trovare accesso non solo nell'etica filosofica, ma neppure nella religione tradizionale della società imperiale. Nel I secolo a.C, Varrone (che ripeteva del resto una lontana eco criziana e aristotelica) ne aveva già lucidamente individuato struttura e limiti. Essa comprendeva in sé un versante «poetico», mitico, di cui poteva allora alimentarsi l'immaginario popolare, con le sue favole, i suoi riti, le sue devozioni. A questo si affiancava una religione politica, civile, legata alla città e allo stato imperiale: fattore essenziale di identità e di potere, essa soltanto aveva un carattere obbligatorio, e ad essa si sarebbe cercato per secoli di imporre anche violentemente l'ossequio. C'era infine una «teologia naturale», fatta — a partire da Aristotele e dagli stoici — per i filosofi e gli intellettuali, oggetto di teoria e non di devozione, che poteva benissimo convivere, nella pratica quotidiana, con le prime due forme di religiosità.

Tutto questo era destinato a logorarsi rapidamente. I filosofi potevano certo trovare nella vecchia teologia un ottimo campo di

elaborazione e di discussione. Ma, nel nuovo ambiente etnico, sociale e culturale, le belle favole del mito apparivano sempre più impotenti. Plutarco avrebbe lamentato in un apposito trattato il «declino degli oracoli» (Delfi aveva perduto il prestigio di un tempo); ancora nel III secolo d.C, Porfirio avrebbe attribuito le ricorrenti epidemie in Roma alla decadenza del culto di Asclepio. Religioni ben più potenti, più capaci di imporsi ad un immaginario così allargato, di rispondere a bisogni rituali e salvifici tanto più profondi quanto meno garantiti nell'ambito del mondo tradizionale, si erano affermate fin nel centro dell'impero, a partire dai suoi confini, e avevano trovato espressioni culturali efficaci. Così per l'ebraismo, ben radicato nell'ambiente alessandrino, dove, fra I secolo a.C. e I secolo d.C, si era dimostrato capace, con Filone, di confrontarsi con la tradizione culturale greca. Le persecuzioni del I e del II secolo d.C. avevano poi costretto gli ebrei a emigrare fino ad installarsi a Roma, nel cuore stesso dell'impero. Così per i culti egizi di Iside ed Osiride, cui un platonico sacerdote delfico, come Plutarco, è costretto a dedicare un trattato nell'intento di razionalizzarli ed assimilarli alla sua cultura (ma in pieno III secolo troviamo un altro grande piatonico, Plotino, intento a celebrare riti di evocazione demonica nel tempio di Iside a Roma: cfr. Porfirio, Vita Plot. 10). Così per la gnosi cristiana e pagana, forte di una sua moltitudine di Apocalissi di origine orientale, da Zoroastro a Zostriano, come testimonia ancora Porfirio (Vita Plot. 16). Così, naturalmente, per il cristianesimo, che se nel II secolo può ancora esser confuso culturalmente con l'ebraismo e lo gnosticismo, viene tuttavia dotandosi di un'organizzazione sociale (con le sue comunità vescovili di mutua assistenza e di fede), capace di provocare, nel III secolo, una diffusione e un'egemonia del tutto impreviste. Il politeismo della tradizione pagana non è solo impotente a reggere questa sfida sul piano dei bisogni di promesse salvifiche, di una ritualità forte, della formazione di comunità socialmente anomale di eletti. Dopo la fine dell'epoca degli Antonini, con il suo splendido equilibrio fra potere imperiale e ceto senatorio, fra centro romano e periferie provinciali, il

politeismo si rivelerà inadeguato alle stesse nuove esigenze politiche e ideologiche dello stato imperiale. L'accentramento autocratico e militare che esso avrebbe richiesto, a partire dai Severi e per tutto il III secolo, esigeva di riflettersi in forme monoteistiche forti, di immediata comprensibilità per i larghi strati della popolazione imperiale estranei ai ceti senatori, o comunque urbani, rimasti legati alla «poetica» religione dei padri. Di qui il diffondersi di culti monoteistici, connessi tanto ad esigenze di fede in una divinità onnipotente quanto all'immagine ideologica dell'autocrazia imperiale, come ad esempio quello iranico di Mitra, fortemente diffuso nel III secolo nella struttura burocratico-militare dell'impero.

Tutto questo non traspare minimamente nelle pagine di Alessandro, di Sesto, di Galeno, dello stesso Luciano. Qualche nuova inquietudine filtra piuttosto nel platonismo medio, ad esempio in Numenio, che in virtù della sua tradizione è più portato a confrontarsi con i temi della metafisica dell'anima e della trascendenza del principio divino, quindi con gli ambienti settari e mi-sticheggianti del neopitagorismo (legati, attraverso Filostrato, al culto di un saggio-santo come Apollonio di Tiana) e della gnosi. Proprio nell'ambito del platonismo veniva perciò maturando una capacità di novità, almeno nel senso di una risposta alle nuove domande orientata dalla tradizione, ma al livello di potenza razionale e di efficacia risolutiva che esse imponevano. Si sarebbe trattato, nel III secolo, della risposta di Plotino, in cui l'etica antica raggiunge insieme un suo compimento e una sua autonegazione.

3. Oltre le virtù: Plotino Plotino fu probabilmente uno dei pensatori meno originali e al tempo stesso più innovativi nella storia della filosofia antica. Certo non originale, se per originalità si intende la capacità di esprimere tesi senza precedenti: i suoi scritti hanno la struttura del commento a Platone, e non c'è praticamente frase che non si possa riportare allo stesso Platone o ad Aristotele (aristotelizzato il primo, platonizzato il secondo), o anche, soprattutto in ambito etico, allo stoicismo. La mancanza di originalità è del resto in Plotino una scelta deliberata e rigorosa. Si

tratta per lui di conservare, nell'interpretazione, la grande tradizione del pensiero classico e del suo linguaggio; di difenderne l'autonomia rispetto alle pressioni extrafilosofiche, della politica come della storia, della religione 'vissuta' come dei fenomeni empirici e dei loro saperi. Proprio per il suo rigore, questa fedeltà alla tradizione e alla sua autonomia porta con sé già un elemento profondamente innovativo. Mai come in Plotino e nel neoplatonismo, l'autonomia della filosofia era stata in grado di produrre un mondo «separato» nell'ordine della teoria; mai fino ad allora il linguaggio filosofico era stato così immediatamente tradotto in una ontologia, in modo da trasformarsi in una visione compiutamente metafisica della realtà. La straordinaria novità di Plotino sta soprattutto in questo: nel portare al limite la capacità della tradizione filosofica — lavorando rigorosamente al suo interno — di generare un universo metafisico; e nel porsi da questo punto di vista per dare una risposta alle nuove domande, all'altezza della loro radicalità senza nulla concedere a quella che appariva la loro degenerazione irrazionalistica e individualistica. L'uso della tradizione cessava così di essere ripetitivo, com'era accaduto nel più sobrio pensiero del II secolo, e tornava ad essere propositivo, carico di efficacia suggestiva, fino a sfiorare talvolta i modi di un lucido delirio della ragione.

Un segno di tutto questo è già leggibile nella collocazione sociale, e nel successo, del neoplatonismo di Plotino, pur così dichiaratamente e strutturalmente impolitico. Dopo l'epoca degli Antonini non esiste più quell'armonico equilibrio fra ceto senatorio e potere imperiale, in cui aveva trovato il suo spazio elettivo lo stoicismo romano, e in cui erano fiorite le scuole filosofiche greche. C'è ora un'oligarchia senatoria politicamente e intellettualmente più debole e più inquieta: presso di essa Plotino e il suo circolo sostituiscono gli stoici nella funzione di guide spirituali e di rassicuranti maestri di saggezza (cfr. Porph. Vita Plot. 7,9). Ma c'è soprattutto un potere imperiale decisamente avviato sulla strada dell'autocrazia burocratico-militare, ben lontano da figure come quelle di Adriano e Marco Aurelio. Anche

qui, Plotino è bene accetto, come prova la sua amicizia con la coppia imperiale di Gallieno e Salonina (Vita PI. 12). E non senza una ragione anche ideologica: il sistema metafisico di Plotino culmina infatti in un principio assoluto, buono e potente, l'Uno, che viene a più riprese chiamato «re» (basileus) (cfr. p. es. Enti. V 5.3). L'imperatore di questo mondo può allora venir pensato, non solo metaforicamente, come una traccia, un'«orma», del «re» metafisico. Una filosofia del tutto impolitica e antimondana può così offrire una legittimazione ideologica all'autocrazia imperiale: un modo, anche questo, di rispondere efficacemente a domande extrafilosofiche pur senza uscire affatto dal rigoroso rispetto dell'autonomia del linguaggio della filosofia.

Ma questo sforzo di rispondere dall'interno della tradizione a problemi spirituali e di salvezza che le sono allogenici trova il suo terreno principale e decisivo nello scontro di Plotino con le correnti gnostiche, sia pagane che cristiane. In esse confluiva il bisogno di redenzione individuale di larghi strati sociali e intellettuali, e in esse si esprimevano la disperazione e il rifiuto per un mondo costruito sulla servitù e l'oppressione. A tutto questo la gnosi offriva una sapienza arcana e inaudita, tanto povera di consistenza teorica quanto ricca di suggestioni, di promesse palingettiche, di orizzonti salvifici.

Agli gnostici Plotino rimprovera innanzitutto la loro estraneità alla grande tradizione della razionalità ellenica, un'estraneità che comporta una depravazione tanto intellettuale quanto morale (II 9.6). E le contrappone la ferma convinzione che questo mondo, pur articolato a livelli diversi di essere, di verità e di valore, è tuttavia l'unico mondo reale e possibile, ed è tutto quanto governato e ordinato dalla divinità. La disperazione sociale non ha ragion d'essere: «la ricchezza la povertà la diseguaglianza» non sono uno scandalo per il saggio, che le ritiene irrilevanti per sé e sa riconoscere anche in esse la traccia di una necessità comunque dovuta all'ordine divino, presente nella polis degli uomini (II 9.9). Ciò che accade nella città, e ciò che accade nelle sfere più alte dell'universo, va pensato come un armonioso spettacolo teatrale, in

cui ogni parte ha un ruolo necessario all'insieme (III 2.15-18). «Bisogna consentire serenamente — scrive Plotino — alla natura di tutte le cose, pur tendendo verso le prime, e smetterla con la tragedia degli orrori che si svolgerebbero secondo gli gnostici nelle sfere del cosmo» (II 9.13). Non c'è dunque conflitto cosmico fra un principio del bene e uno del male, non c'è potere del male su questo mondo. Ci sono piuttosto, dovunque, ordine e necessità (II 9.16). Bisogna abitare la casa terrestre senza disprezzarla, pur preparandosi a partire verso un luogo più alto dove non ci sarà più bisogno di casa. Gli gnostici al contrario, mentre disprezzano sulla base dei loro miti oscuri l'ordine del mondo, non disdegnano poi di chiamare «fratelli» anche i più spregevoli degli uomini (II 9.18). Ogni ente ha in sé qualcosa del Bene primo perché «è in certo modo uno» e «in certo modo è». In quanto dunque immagine (eidolon) dell'essere e dell'Uno, «in quanto partecipa di essi, così anche ogni ente partecipa del Bene» (I 7.2). Si compie qui la riduzione del valore all'esistenza e all'unità, che, come abbiamo visto, era una possibilità interna al platonismo, benché in Platone l'ulteriorità del Bene rispetto all'esistente continuasse a opporvi resistenza. In Plotino, questa riduzione comporta la valorizzazione dell'esistente in quanto tale ad ogni suo livello, e quindi il rifiuto di principio della tendenza gnostica a considerare il mondo dato come malvagio e opposto alla bontà del Dio supremo.

Su questa base, Plotino può condurre il suo attacco agli atteggiamenti religiosi e morali degli gnostici. Essi promettono la salvezza attraverso preghiere, esorcismi, evocazioni di dèmoni, anziché attraverso la «semplicità dell'ethos» e la «purezza del pensare» che sono propri della «nostra filosofia» greca (II 9.14). Queste promesse sono tanto temerarie quanto moralmente dannose. Che cosa può accadere «quando un uomo tapino, limitato, volgare, si sente dire 'tu sei figlio di Dio'», «non sono venerano¹ le tradizioni dei padri», «tu sei migliore anche del cielo senza fare alcuno sforzo» (II 9.14)? Non può che venirne una smisurata arroganza anche nei meno degni, socialmente e intellettualmente. La religione degli gnostici è la scorciatoia dei

poveri, degli igno. ranti, dei moralmente pigri verso un delirio di potenza e di salvezza. Essi non hanno alcuna «teoria della virtù»; si limitano a dire «guarda verso Dio», senza fornirne la regola intellettuale e morale, quasi che non si potesse essere in preda al vizio e alle passioni «pur avendo sulla bocca il nome di Dio» (II 9.15).

La violenza della polemica di Plotino contro gli gnostici si spiega con la gravità della sfida che essi rappresentavano per l'ordine sociale, morale e intellettuale della tradizione classica, per il loro rifiuto di lasciarsi assimilare dalla sua razionalità e dai suoi valori. Ma l'esigenza polemica spinge Plotino ad accentuare eccessivamente il suo conservatorismo, l'accettazione dell'ordine necessario del mondo, e mette qui in ombra l'altro e più decisivo versante del suo pensiero. Certo, i dislivelli di essere e di valore in cui il mondo è articolato sono necessari, ontologicamente inevitabili e perciò giustificabili. Ma — e qui inizia a formularsi la risposta di Plotino a quelle stesse domande cui gli gnostici reagivano nel loro modo «rustico e privo di misura» (II 9.9) — da questo mondo «di qui», dal male che necessariamente lo segna, «bisogna fuggire» anche secondo lui. E bisogna fuggire cercando di «rendersi uguali al dio», secondo il vecchio motto platonico. Solo che, a differenza della religiosità gnostica, moralmente e razionalmente smodata, ciò significa essere «giusti e santi (hosioi) con la ragione (phronesis)» (I 2.1).

In questa connessione di giustizia, santità e razionalità (che costituisce anche una sequenza di superamenti progressivi, di gradini da ascendere uno dopo l'altro), sta il nucleo dell'etica di Plotino. O meglio dell'estinzione plotiniana dell'etica, che va compresa sullo sfondo della struttura gerarchica del mondo che è propria della sua metafisica.

Secondo un modulo tipico del platonismo, il mondo è diviso in un «qui» e un «là», che significano anche naturalmente un «basso» e un «alto». Poiché c'è un «processo» che degrada dall'alto verso il basso, si può parlare anche di un «prima» e un

«poi» (ma, come vedremo, soltanto per l'anima questo processo può avere il carattere di una effettiva temporalità).

Questa separazione fondamentale viene ulteriormente articolata in diversi livelli («ipostasi»). Al culmine sta il principio assoluto, l'Uno, che può anche venir detto «Bene», ulteriore rispetto a essere e pensiero ma loro generatore. A contatto con l'Uno è la sfera del Pensiero puro (nous), che include le forme ideali e la loro conoscenza. Prossima a questa sfera si trova quella dell'Anima, a contatto con il Pensiero e per suo tramite con l'Uno; la sfera dell'Anima include tutte le singole anime. Sotto di essa sta ormai la materialità dei corpi viventi, in cui le anime individuali sono «scese» a incarnarsi. Su questa base ontologica, l'antropologia di Plotino può presentarsi come una versione del tutto peculiare della tripartizione platonica dell'anima: le sue parti non sono più centri conflittuali di motivazione psicologica e morale, ma risultano dislocate su diversi livelli dell'essere pur mantenendo, in questa estensione, una loro unità individuale verticalizzata dall'alto al basso.

In ogni individuo, cioè in ogni forma di esistenza che risulta dalla congiunzione di un corpo con un'anima, coesistono simultaneamente «tre uomini». Il primo di essi, che Plotino definisce «il vero uomo», o anche «l'uomo interiore» (I 1.10), è costituito dalla parte non discesa dell'anima, che è restata, e sempre resterà, nella sua sfera, a contatto con il Pensiero e mediante esso con l'Uno. Di questa possiamo anche non essere consapevoli, giacché il luogo della nostra coscienza, in cui propriamente consistono l'io empirico, l'identità individuale, è l'uomo intermedio, costituito dalla facoltà razionale (dianoia, logizomenon) posta al crocevia fra anima e corpo (V 3.3). Questa facoltà è la sede non solo della consapevolezza ma anche del conflitto e della scelta, perché sotto di essa sta la parte dell'anima più direttamente legata alla corporeità, di cui possiamo pure essere inconsci ma che non cessa di esercitare la sua sensibilità e la sua pressione pulsionale. «Noi», in quanto unione individuale di anima e corpo, siamo propriamente questo luogo intermedio di

coscienza; sta a noi dunque decidere tra la pressione dell'anima corporea e il richiamo silenzioso di quella pura e indiscesa.

In questa situazione, le vecchie virtù di Platone e di Aristotele — che Plotino chiama significativamente le «virtù politiche» — subiscono un decisivo declassamento. Connesse alla corporeità e alle relazioni tra individualità empiriche, esse non sono altro che una forma di misura, di moderazione dei desideri e delle passioni. In quanto misura e forma che si imprime nella parte materiale dell'anima, esse hanno certo un valore, perché rappresentano «un'orma» della misura prima, del Bene supremo che è sito «lassù» (I 2.2). La moderazione delle passioni, di memoria aristotelica, o *Yapatheia* alla maniera stoica, sono necessarie perché risanano l'irrequietezza desiderante dell'anima legata alla corporeità (III 6.5), ma queste «virtù politiche» non sono appunto che l'ultima orma segnata da una lunga discesa dell'anima, quindi solo il primo passo del suo viaggio di ritorno. La presa di controllo del materiale passionale dell'anima corporea consentita dalla giustizia e dalla temperanza è una condizione necessaria ma non più che preliminare del secondo passo, che concerne ora il «secondo uomo».

Si tratta qui di una «separazione» e di una «purificazione» che consentono all'anima di ritrarsi dal corpo e di riunirsi in se stessa, in un pensiero immune da passioni: l'anima «deve unirsi dopo che si è purificata, e si unirà dopo essersi convertita» (I 2.4). In ciò consiste la vera virtù della giustizia; ma anche questa è solo «dell'anima, non del pensiero (*nous*) né di colui [*l'Uno-Dio*] che è ancora al di là (*epekeina*)» (I 2.3). Dopo la purificazione, la separazione e la conversione, non c'è più spazio per la virtù, perché «non c'è più conflitto» fra i diversi livelli dell'uomo, le parti opposte dell'anima (I 2.5). Dopo di esse, c'è solo un rivolgersi non turbato del pensiero verso la parte alta dell'anima, e la ricostituzione di quel contatto immediato fra Anima e Pensiero che restituisce loro la prossimità con *l'Uno*. Ormai «l'uomo in se stesso è proprio quello che venne di lassù, e, per quanto riguarda il suo essere, egli resta là, se diventa qual era quando venne» (I 2.6).

L'anima ha bisogno di virtù: la *sophrosyne* ne permette la conversione verso il pensiero, la giustizia è l'attività rivolta al pensiero, la *sophia* e la *phronesis* sono la contemplazione, la *theoria*, di ciò che il Pensiero possiede per contatto immediato. Ma le virtù comportano pur sempre una separazione, una non identità rispetto all'oggetto della teoria, la verità, il Bene, l'Uno. Il pensiero non soffre di questa separazione, e non ha dunque più bisogno di virtù, come non ne ha l'Anima una volta che si sia pienamente ricongiunta con il Pensiero nella sua attività (*energeia*) pura e immediata (I 2.6).

Quando la «temperanza» avrà cessato di significare una «misura» delle passioni corporee, e sarà diventata separazione definitiva dalla corporeità, esercizio del puro pensiero, avremo cessato di vivere la vita dell'uomo buono, con le sue necessarie ma mediocri «virtù politiche»: conosceremo allora la «vita degli dèi», ai quali, nel superamento delle virtù, saremo diventati davvero simili (I 2.7).

Questo oltrepassamento delle virtù, questa negazione dell'antico *ethos* platonico e aristotelico, riguardano soltanto il culmine del percorso a ritroso dell'anima verso se stessa e il Principio. Prima che questo percorso sia compiuto, essi forniscono però l'orizzonte necessario della morale di Plotino: una morale 'provvisoria', perché concerne la condizione dell'anima ancora presso il corpo. Qui sta il male, perché il corpo è materia, e la materia, in quanto assenza di forma e privazione di Uno e di Bene, è la causa del male (I 8). Riecheggiando, e portando al limite, i temi del *Fedone*, Plotino scrive dunque che «la morte è un bene maggiore», perché essa consente la liberazione dell'anima dal corpo (I 7.3); secondo la testimonianza di Porfirio, «egli sembrava vergognarsi di essere in un corpo» (*Vita Plot.* 1). Ma questa liberazione è intanto praticabile in vita, attraverso la separazione, la purificazione, la conversione dell'anima verso il pensiero. Contrariamente a quanto pensava Aristotele, il saggio (*spoudaios*) può ben essere indifferente alla sventura, al dolore, alla morte, può ben essere felice anche se soffre le disgrazie di Priamo (I 4.4-5), se

si è sciolto dalla corporeità e ha riconosciuto l'uomo «vero» in sé. Chi è «asceso fino a ciò che è più in alto di tutte le cose degli uomini e non più legato a quanto sta in basso» non tiene in alcun conto mali 'politici' — qui il tono di Plotino sembra riflettere nodi di un'ansia non solo letteraria — come «il crollo degli imperi e la rovina della sua città»: non si tratta, infine, che di «legni pietre e per Zeus di morte dei mortali» (I 4.7).

Il saggio ellenistico, stoico o epicureo che fosse, proclamava di esser felice anche se chiuso nel toro di Falaride. Ma si ingannava, perché nel toro c'è una parte dell'uomo che soffre davvero, ed egli non aveva mai cessato di identificarsi con questa parte, con l'io empirico e individuale. Il filosofo di Plotino, una volta ricongiunto con «il vero uomo» e attraverso di esso con il *pen, siero*, è invece letteralmente un uomo diverso da quello che soffre. Anche nel toro, egli «non perde la visione del bene intiero» e questa «conoscenza massima» del Bene e dell'Uno gli sta sempre accanto, gli è sempre disponibile, garantendogli la scissione dall'uomo sofferente e dunque la felicità vera (I 4.13).

Si tratta certo di una felicità del pensiero, acquisita attraverso l'esercizio del pensiero e garantita dall'installarsi saldamente dell'io nel pensiero. Questa felicità, questa «vita divina» non si conquistano con la preghiera o col credersi «figli di Dio», alla maniera gnostica, ma con un duro esercizio morale prima (la separazione dalla corporeità), e poi soprattutto intellettuale, il lavoro della ragione nella teoria filosofica.

Si è potuto giustamente vedere in questa posizione di Plotino un estremo «trionfo dell'ideale aristotelico della *theoria*», qual era espresso nel libro X dell'*Etica nicomachea*, e anche uno strenuo sforzo di garantire l'autonomia dell'intellettuale filosofico (Donini). Questo è certamente vero: Plotino è il difensore più tenace, nella tarda antichità, della tradizione platonico-aristotelica, anche se questa difesa comporta ormai un'enfasi sugli aspetti interiori e trascendenti dell'io tale da rendere inevitabile il declassamento e il sacrificio delle virtù «politiche» ed «etiche» di Platone e di Aristotele. Esse apparivano troppo legate al mondo

empirico e storico, al mondo delle passioni e dei corpi, per non giocare altro che un ruolo preliminare nell'ascesa al pensiero, all'identificazione agli dèi con la sua razionale felicità. La teoria ha ormai sciolto il nesso che in Platone e in Aristotele ancora la vincolava alla dimensione politica e morale; la sua felicità sta ben «al di là» della virtù.

Ma c'è in Plotino una tensione ulteriore, che lo porta anche oltre i limiti estremi compatibili con la tradizione platonico-aristotelica della «teoria», e che rende le sue risposte più adeguate alla radicalità religiosa dei problemi di quest'epoca.

4. Il ritorno dell'anima

Il mondo di Plotino è immobile e compiuto come un sistema di nervature in tensione la cui chiave di volta è l'Uno. Ma c'è qualcosa che si muove lungo le sue strutture gerarchicamente ordinate, oscillando nella polarità alto-basso e producendo con questo movimento anche una forma di temporalità: l'anima, un «potere senza pace, non paga che la totalità del mondo le fosse presente intiera e nell'eternità» (III 7.11). Essa è principio di vita e di individualità, protagonista della scelta morale, e, in quanto forma mobile di consapevolezza del mondo, metafora della filosofia, erede della «potenza» platonica della dialettica. Al principio, l'anima era lassù, presso il Pensiero e l'Uno: allora «eravamo altri uomini, individui, e anche dèi», «anime pure» (VI 4.14). L'uomo che noi ora siamo «venne di lassù», ma lassù il «vero uomo» è sempre restato. Ciò che ha compiuto il viaggio di discesa non è l'intera anima, ma una sua parte, o meglio un suo prolungamento che si è esteso verso il basso; in esso consiste la nostra consapevolezza individuale, ed esso anima la nostra corporeità. Questo «processo» (prosodos) dell'anima verso il basso, che la allontana dal Principio, non è propriamente una colpa, giacché appartiene all'espansione necessaria dell'Uno e delle ipostasi, che è certo decadenza ma per la sua stessa necessità non

comporta errore. C'è però, nel modo con cui l'anima vive il suo viaggio, almeno il principio di una colpa: essa è «ebbra di autodeterminazione», il «desiderio di appartenere a se stessa» la induce alla «temerarietà» del nascere come individuo e di sperimentare l'alterità rispetto al Pensiero e all'Uno (V 1.1). Questa brama di individuazione e di separazione predispone l'anima alla colpa vera, che è quella di perdersi nella corporeità e quindi nel male, obliando l'origine e concedendosi tutta al nuovo modo di esistenza (IV 8.4-5).

Ma il processo dall'alto verso il basso ha lasciato ovunque tracce, «orme», che costituiscono visibili «indizi dell'Altro», stimoli alla rimemorazione delle origini. Seguendo queste orme, è dunque possibile ripetere il percorso a ritroso, dal basso verso l'alto, dal corpo al Pensiero e all'Uno: quel «ritorno dell'anima» cui Porfirio avrebbe intitolato un suo scritto.

Le prime «orme» sono in quelle «virtù politiche» che conducono, come abbiamo visto, al rifiuto e al distacco dalla corporeità e predispongono al puro esercizio della teoria, del pensiero filosofico (I 2.2, 6, 7). Di qui in poi, l'anima procede oltre la «scelta» libera (proairesis) che ha dato inizio al viaggio di ritorno, si spinge al di là dell'intero «coro delle virtù» verso la necessita del pensiero (VI 8.17). Mediante il pensiero, essa sopprime la propria complessità conflittuale, si predispone alla visione estatica dell'Uno attraverso una «semplificazione estrema, dedizione di sé, brama di contatto e quiete e studio di aderire perfettamente al principio» (VI 9.11). Questa semplificazione non comporta soltanto l'oltrepassare le virtù, che avevano il loro luogo di senso nel rapporto fra anima e corpo. Essa rende alla fine necessario anche lo spegnimento del pensiero (in quanto conoscenza di forme plurali e separate), il silenzio della teoria, e impone, da ultimo, la negazione della coscienza della propria stessa individualità. «L'anima deve restare nuda di forme», «estinguendo ogni conoscenza, spegnendo altresì la conoscenza del proprio essere», per «immergersi nella contemplazione dell'Uno», e non opporre alcuna opacità, alcuna resistenza «alla

piena e alla folgorazione che si riversano su di lei» ad opera del Principio (VI 9.7).

A questo punto, in questa «brama di fusione» che è propria degli amanti, l'anima e il dio diventano una cosa sola: l'anima è finalmente «ritornata ad essere quello che era un tempo quando fu davvero felice» (VI 7.34).

Portando l'anima a questa felicità fusionale, oltre le virtù, oltre il pensiero e la consapevolezza di sé, Plotino si è così spinto al di là di ogni limite per quanto estremo della tradizione platonico-aristotelica e del suo privilegiamento della «teoria». Non perché l'estasi plotiniana vada interpretata nel senso di un misticismo orientaleggiante, come pratica di una immediata denegazione di sé; e neppure, alla maniera cristiana, come disposizione ad accettare una «grazia», un dono che la divinità concede. Al contrario, l'estasi è il risultato di un lungo e duro sforzo intellettuale, che si compie attraverso l'interpretazione teorica delle «orme» del Principio, delle forme dell'essere. Come culmine di questo sforzo, essa costituisce uno stato iper-razionale, la riduzione ultima del complesso al semplice, del mediato all'immediato, dell'opacità alla trasparenza (non dissimile, dunque, dall'intuizione di una verità scientifica dopo un lungo studio dei fenomeni e delle loro leggi). Tutto questo è compatibile con la presa immediata del Bene che la dialettica operava nella Repubblica, oltre ma grazie al lavoro delle scienze, e alla felicità della teoria esaltata nel libro X dell'Etica nicomachea.

Altre cose non sono invece compatibili con questa tradizione.

In primo luogo, la fine del soggetto morale che Plotino decreta con il suo annullamento nella teoria. Essa comporta l'esaurimento di quella dimensione etico-politica dell'uomo, cui Platone ed Aristotele non avevano mai rinunciato. Il mondo non è trasformabile né perfettibile mediante la scelta e la prassi morale. Il viaggio dell'anima non accade nella dimensione della temporalità storica ma attraverso i livelli ontologici del mondo e nel tempo immobile, metafisico, del suo processo di costituzione; la tensione utopica si trasforma dunque nell'estasi della visione.

Inoltre, non solo la felicità non ha più bisogno della virtù ma alla fine essa comporta anche il silenzio della teoria, la fine della soggettività intellettuale, pensante, oltre che di quella morale. La desoggettivazione estrema non riguarda solo l'unione di anima e corpo ma lo stesso io consapevole, e così dev'essere se la liberazione del «vero uomo» consiste nella fusione con un principio divino che è altrettanto impersonale. All'estremo opposto, i cristiani avevano cercato la salvezza soggettiva nella soggettivazione della divinità, facendone una persona capace di volontà e di scelta. Questo sarebbe sempre parso, agli occhi dei neoplatonici, un gesto di imperdonabile rozzezza intellettuale, perché soggettività, volontà e scelta appartengono al mondo decaduto del finito, del precario, del contingente (ciò che potrebbe essere altrimenti), quindi del tempo, dei corpi e della loro radicale imperfezione. Da questo mondo l'anima deve compiere il suo esodo, per tornare alla beatitudine della visione di ciò che è immutabile, necessario, impersonale, come si conviene alla sfera dell'Uno e del Principio.

Questo esodo, questo ritorno dell'anima al passato delle origini, è a suo modo definitivo. Certo, nella vita dell'individuo empirico la visione estatica del principio è una conquista sporadica e precaria: Plotino stesso, secondo la testimonianza di Porfirio, avrebbe sperimentato questo «atto ineffabile» solo quattro volte (Vita PI. 23). Ma questa esperienza, o anche la sua stessa possibilità, costituiscono un fine assoluto, un punto di vista non reversibile sul senso della vita. L'eros filosofico, come mostra chiaramente il linguaggio di Plotino, trova in essa un appagamento così pieno da non suscitare altro desiderio se non quello della ripetizione dell'atto fusionale. L'idea di una ridiscesa dalle Isole dei Beati nella caverna umana non ha più alcuna motivazione morale né intellettuale; soltanto la zavorra corporea impedisce di restare nello stato estatico, se vi si è acceduti, né è pensabile che vi siano altri ordini di finalità capaci di imporre il suo abbandono.

Piuttosto, dopo Plotino la tradizione neoplatonica tenterà di elaborare tecniche di «assimilazione a dio»: la «teurgia», o «opera

divina», costituirà una scorciatoia di tipo magico-rituale per garantire l'accesso alla condizione divina in modo più facile ed efficace di quanto lo fosse l'ascesi morale prima, teorica poi proposta da Plotino. Ma lo scopo della teurgia non è tanto la beatitudine contemplativa quanto l'acquisizione individuale di una potenza demonica. Questo è estraneo al pensiero di Plotino anche se da lontano riecheggia l'aspirazione alla potenza che costituisce un filone tanto segreto quanto tenace di tutto il platonismo.

Accanto alla teurgia, il neoplatonismo continuerà a elaborare, da Porfirio a Proclo e Giamblico, i temi di un sempre più complesso ordine gerarchico del mondo, con i suoi immobili «processi» ontologici, e li consegnerà, attraverso la tradizione dello pseudo-Dionigi, al cristianesimo medievale. Come gli consegnerà il pensiero della mobilità dell'anima, fra exteriorità e interiorità, fra io, mondo e divinità, fra alto e basso del cosmo. In questo processo storico, l'etica risulterà sempre di nuovo schiacciata sulla teologia e sull'ontologia, la politica e la morale sull'esperienza religiosa, come escatologia salvifica o mistica della contemplazione. In queste nuove forme restano certo vive le antiche inquietudini del platonismo: la sua collocazione del Principio e del valore, dell'autentico, oltre l'essere, la sua attesa di un Tempo del Bene oltre la fine dei tempi. Ma tutto ciò accade ormai al di fuori dell'ambito delle «virtù politiche», e impone l'esodo dell'anima dal mondo.

5. *«Solo Platone non c'era»*

C'è tuttavia nel platonismo una tensione che non ha cessato di opporre resistenza alla fine di quelle virtù e a quell'esodo. Se n'era già accorto, alla sua maniera satirica, Luciano, che racconta nella Storia vera di esser giunto nell'Isola dei Beati e di avervi trovato tutti i filosofi (a parte gli stoici sempre impegnati nell'ascesa all'«erta della virtù»). «Solo Platone non c'era: secondo voci che circolavano, abitava nella città che si era inventata, dove viveva

secondo la costituzione e le leggi che aveva scritto». La città della Repubblica è dunque preferibile alle Isole dei Beati, con la sua giustizia e le sue «virtù politiche»; se dev'esserci un'esodo dell'anima, questa dovrebbe essere la sua vera meta. Lo conferma un altro esodo, accaduto questa volta nel tempo storico dei vivi. Racconta lo storico bizantino Agatia che dopo la chiusura della scuola di Atene ad opera dell'intolleranza cristiana di Giustiniano (529), i filosofi platonici che colà insegnavano si convinsero finalmente che «il dominio dei Romani non si ispirava alla migliore dottrina». Si misero dunque in viaggio, Damaseo di Siria, Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, Ermia e Diogene di Fenicia, Isidoro di Gaza, alla volta della lontana Ctesifonte, capitale del re persiano Cosroe, poiché ritenevano che laggiù, «come vuole il discorso di Platone, la filosofia e il regno si fossero congiunti» (2.30.3). Non c'è forse bisogno di dire che li attendeva una nuova delusione. Essi segnavano però una strada che molti avrebbero ripercorso, in direzioni diverse ma con la stessa attesa.

Nota

Sesto Empirico, filosofo (e forse medico) di tendenza scettica, visse tra la seconda metà del II e l'inizio del III sec. d.C. Scrisse numerosi trattati di polemica contro la filosofia dogmatica. Il fondatore della scuola scettica fu Pirrone di Elide (circa 360-270 a.C). Non lasciò alcuno scritto (si veda ora Pirrone, *Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi, CNR, Roma 1981). Sulla tradizione scettica cfr. G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, 2 vol., CNR, Roma 1981.

Per Galeno e Alessandro di Afrodisia si veda la nota al cap. 7.

L'autore del Didaskalikos, Alcino, è forse da identificarsi con Albino di Smirne, filosofo medioplatonico del II secolo d.C. (cfr. G. Invernizzi, 11 Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, 2 vol., Roma 1976).

Luciano di Samosata, retore, scrittore satirico, funzionario imperiale, è una tipica figura di intellettuale del II secolo d.C. (delle sue opere esistono varie traduzioni parziali in italiano, fra cui quella di V. Longo, Torino 1976).

Filone di Alessandria, vissuto tra la fine del I secolo a.C. e la metà del I secolo d.C., è una grande figura del filosofo e teologo di tradizione ebraica e di cultura platonica. Le sue opere sono in corso di traduzione in italiano a cura di G. Reale, Milano 1978 e seguenti.

Numenio di Apamea, vissuto nel II secolo d.C., tentò una fusione tra medioplatonismo e neopitagorismo.

La vita di Apollonio di Tiana (I sec. d.C.) fu narrata dal neopitagorico Filostrato (II-III sec. d.C.); la biografia è tradotta e commentata a cura di D. Del Corno, Milano 1978.

Per Plotino si veda la nota al cap. 7; una buona introduzione al suo pensiero è quella di M. Isnardi Parente, Introduzione a Plotino, Roma-Bari 1984. Porfirio di Tiro (circa 233-305 d.C.), fu l'allievo più diretto di Plotino, editore delle Enneadi e autore di una biografia del maestro (tradotta da V. Cilento insieme con le Enneadi); ci sono pervenuti numerosi suoi scritti, alcuni dei quali tradotti in italiano. Giamblico di Calcide (metà III secolo d.C. - metà IV secolo d.C.) e Proclo di Costantinopoli (circa 410-485 d.C.) sono i maggiori continuatori del neoplatonismo dopo Plotino e Porfirio.

Sulle correnti gnostiche si veda G. Filoramo, L'attesa della fine. Storia della gnosi, Roma-Bari 1983.

Bibliografia

Fra le opere generali già citate si richiamano in particolare Donini, *Le scuole*, e Reale, *Storia*, vol. IV.

Si vedano inoltre gli studi seguenti: AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entr. Fond. Hardt», Genève 1960; AA.VV., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, «Accad.

Naz. Lincei», Quad. 198, Roma 1974; AA.VV., *Le néoplatonisme*, CNRS, Paris 1975; A.H. Armstrong (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967; U. Bonanate, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Milano 1985; G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969; E. Bréhier, *La filosofia di Plotino* (1928), trad. it., Brescia 1976; P. Brown, *11 mondo tardo antico*, trad. it., Torino 1974; Id., *La società e il sacro nella tarda antichità*, trad. it., Torino 1988; J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977; E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it., Firenze 1970; C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975; J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, trad. it., Roma-Bari 1972; G. Filoramo, *Le religioni di salvezza nel mondo antico*, Torino 1976; J.C. Fraisse, *Intériorité sans retrait*, Paris 1985; U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987; p. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963; Id., *Filosofia antica ed esercizi spirituali*, trad. it. Torino 1988; L. Jerphagnon, *Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le rêve*, in *Néoplatonisme*, «Les Cahiers de Fontenay» 19-22, 1981 (pp. 215-29); M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel IH secolo d.C.*, Roma-Bari 1973; M. Mazza-C. Giuffrida (a cura di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, 2 vol., Catania-Roma 1985; P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague 1963; A. Momigliano (a cura di), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2 vol. Berlin 1973-1984; J. Moreau, *Plotin ou la*

gloire de la philosophie antique, Paris 1970; B.P. Reardon, Courants littéraires grecs de II et III siècle après J.C., Paris 1971; J.M. Rist, Plotinus: the Road to Reality, Cambridge 1967; Id., , Human Value, Leiden 1982; F. Romano, Porfirio di Tiro e la cultura nel III secolo d.C, Catania 1979; W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966; C.J. de Vogel, Plotinus' Image of Man, in Images of Man, Leuven 1976 (pp. 147-68).

Breve aggiornamento bibliografico (1996)

Capitolo primo

J.P. Vernant, *L'individu la mort l'amour*, Paris 1989; J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991; M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. Settis (a cura di), *Noi e i Greci*, Torino 1996 (pp. 431-467).

Capitolo secondo

M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi, *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995 (pp. 59-73); per tutto l'arco dei problemi del pathos si veda 11 concetto di pathos nella cultura antica, «Elenchos» XVI, 1995.

Capitolo terzo

D.Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995; E.. Terray, *La politique dans la caverne*, Paris 1990; P. Vidal Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990.

Capitolo quarto

A. Masaracchia (a cura di), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993; G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990.

Capitolo quinto

J.P. Anton-A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ill: Plato, Albany 1989; S. Bernadette, *Socrate's second Sailing. On Plato's Republic*, Chicago 1989; R. Kraut (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992; A. Ophir, *Plato's Invisible Cities*, London 1991; A.W. Price, *Mental Conflict*, London 1995; M. Vegetti, *L'idea del Bene nella Repubblica di Platone*, «Discipline filosofiche» 1, 1993 (pp. 207-230).

Capitolo sesto

A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990; J.P. Anton-A. Preus, *Essays in Ancient Philosophy*. IV: *Aristotle's Ethics*, New York 1991; E. Berti-L. Napolitano (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989; S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni*, Torino 1990; S. Gastaldi, *Le immagini della virtù*, Alessandria 1994.

Capitolo settimo

J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993; M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994.

Capitolo ottavo

T. Engberg Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990; G. Mengaldi, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicerone*, Firenze 1991; E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

Capitolo nono

B. Centrone (a cura di), *Pseudopythagorica ethica*, Napoli 1990;
E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Napoli 1995; W. Haase (a cura di), «ANRW» II, 36, 4.

Indice degli autori e dei luoghi citati*

Adkins, A.W.H., vili, 54, 182, 252. Agatia, —.
2.30.3: 319. Agatino di Sparta, 239, 247. Alcidas, 67.
Alcinoo (Albino), 301. Alcmeone di Crotone, —.DKB4: 46.
Alessandro di Afrodizia (Alex.), 239, 306; —.
Commento ai Topici (Comm. Top.), 187: 302; —.
De Fato, 12, 179.21 sgg.: 263; 13:260; 14, 183.19:2«; 15,
185.11 sgg.: 263; 22: 254-5; 26: 260; 27, 196.28 sgg.: 263; 28,
199.7-12: 264-5; 31:253,263; —.
SVF 2.982: 259; —.
SVF 3.658: 225. Anassagora, 204, 241. Andocide, —.
Sui misteri (Myst.), 97-8: 61.
Annas, J., 111. Anonimo di Giamblico, —.
DK 89: 54; 3.6: 52; 6.1: 52; 6.2.4: 52; 6.5: 52.
Antifonte (sofista), 63, 67; —.
DK 87B44 I A: 62. Antifonte (retore), —.
Tetralogie, 80, 101, 189; IB13:S0;ID12:<?0; ? ? 9: 80; U ? 11:
80; III ? 5: 80; III ? 2: 80; III ? 6: 80; III D 11: 80.
Antipatro di Tarso, 284-6; —.
SVF 3.124: 285. Apollonio di Tiana, 32, 306. Archita, 123.
Arendt, H., 68. Areteo, —.
2.5: 248. Aristippos, 245. Aristofane, 97; — Nuvole, v. 94: 91;
— Rane, vv. 1013 sgg.: 50; v. 1491: 95. Aristone di Chio, 235-8,
241, 285, 289, 292; — SVF 1.202: 275; — SVF 1.351: 284, 287;
— SVF 3.256: 276; — DL 7.127: 285; — DL 7.160: 284, 287.

* Non sono compresi i nomi degli autori citati nelle note biografiche e bibliografiche, né i nomi dei personaggi storici, di divinità, di opere letterarie, di luoghi.

DK = Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 19611 ; DL = Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*; K = Kuhn, *Galen Opera Omnia*, rist. Hildesheim 1966;

SVF = I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Berlin 1905 (le testimonianze relative agli Stoici non riportabili ad uno specifico autore sono raccolte in questo Indice sotto la voce Stoici).

Aristotele, vii, ix-x, 3-4, 7-8, 11, 66, 79, 97, 99, 105, 128, 137, 142, 147, 152, 159-214, 220-1, 225-7, 232, 251, 263, 271, 278, 286, 301, 305, 311, 313-4, 317; — *Analitici Posteriori*, 160; — *De Anima* (*De an.*), I 3 407b20sgg.: 705; II1:176; III 5: 172-3,209; —.

Etica eudemia (*Eth. Eud., EE*), 202-3, 207, 301; I 3: 185; I 4: 175; I 6: 163; I 6 1216Ò26 sgg.: 164; I 8: 169; II 1: 773; II 10: 95; II 10 1227al8 sgg.: 191; II 11: 182; II 11 1227Ò25 sgg.: 191; *Vili* 1: 193; *Vili* 3 1249bl4 sgg.: 170; *Vili* 3 1249bl7 sgg.: 203; —.

Etica nicomachea (*Eth. Nic., EN*), vit-vin, 4, 7, 128, 141, 145, 220, 240, 302; 1 1 1094al sgg.: 171; 1 1 1094bl sgg.: 167; I 1 1094M1: 166; I 1 1094bl2 sgg.: 160; I 1 1095a2 sgg.: 165; I 1 1095a5: 161; I 2: 172; I 2 1095a30 sgg.: 162; I 2 1095b4 sgg.: 165; I 2 1095b6: 171; I 3: 172; I 4 1096a23 sgg.: 169; I 4 1096a25 sgg.: 170; I 4 1096bl7 sgg.: 171; I 4 1096b20: 170; I 4 1096b25: 170; I 4 1096b28: 771; I 5:172; I 5 1097b8 sgg.: 174; I 5 1097M0 sgg.: 167; I 5 1097bll: 167, 184; I 6: 173; I 6 1098al8 sgg.: 175; I 7 1098a20 sgg.: 161; I 7 1098bl sgg.: 162; I 8: 772; I 8 1098b9 sgg.: 162; I 8 1098b21 sg.: 172; I 9: 172; I 9 1098a31 sgg.: 174; I 9 1098b28 sgg.: 162; I 9 1099al4sg.: 174; I 10: 175; I 10 1099b29 sgg.: 180; I 11: 44-5, 175; I 11 1101a7 sgg.: 175-6; I 13: 177; I 13 1102a9sg.: 1SO; I 13 1102al8 sgg.: 176; I 13 1102b24 sgg.: 178; I 13 1102b30 sg.: 177-5; I 13 1103a2 sgg.: 179, 204; II 1: 179; II 1 1103b24 sg.: 180; II 2: 186, 188; II 2 1103b26 sgg.: 167; II 2 1104al sgg.:157; II 2 1104b9: 156; II 3: 180; II 3 1105b5 sgg.: 182; II 4: 187; II 4 1105b29 sgg.: 187; II 5 1106Ò15 sg.: 188; II 5 1106b21 sg.: 187; II 5 1106b27 sgg.: 188; II 6: 185; II 9: 188; III

1-3:27,99; III l: 18g. Ili 1 1110al7 sgg.: 189; IH i' 189; III 3: 102, 189; III4: 191- m 4 llllb30: 192; III 5: 195; in 5 1112a30 sg.: 192; III 5 1113alo sgg.: 192; III 6: 191; III 6 1113a32 sgg.: 32, 182; III 7: 1«>. 190; III 7 1113bl8 sg.: 190; III 7 1113b21 sgg.: 180; III 7 1114al3 sgg.: 190; III 7 U14b30 sgg. • 190; III 9 1115a33: 186; III 9-12-" 195; III 13: 189; III 13-15: 195-IV 1-3: 195; IV 2 1120a23 sg.: 186; IV 7-10: 196; IV 11: 188; IV 11-14: 196; V 2: 197; V 3: 197; V 3.

1129b24 sgg.: 181; V 5: 197, 200; V 5 1130b25 sgg.: 787; V 6: 200; V 7: 197; V 10: 198; V 10 1134bl sgg.: 57; V 14: 197; V 14 1137b29 sgg.: 160; V 15 1138b5 sgg.: 178; VI 2: 178, 204; VI 2 1139a22 sgg.: 793; VI 2 1139a27: 161; VI 2 1139b4: 193; VI 2 1139b5 sgg.: 192; VI 3:204; VI 5: 194; VI 5 1140b8: 182; VI 5 1140bl0 sg.: 194; VI 7 1141al9 sgg.: 205; VI 7 1141bl sg.: 204; VI 8: 194; VI 8 1141b24 sgg.: 167; VI 9: 165, 194; VI 12: 762; VI.

13 1144a6 sgg.: 191; VI 13 1144a36sgg.: 193; VI 13 1144bl6 sgg.: 193; VI 13 1144b31 sg.: 193; VII.

1: 185; VII 1 1145b2 sgg.: 163; VII 1-11: 195; VII 6-9: 194; VII 9: 193; VII 12: 187; VII 12 1152b2: 167; VII 12-15: 195; VII 13: 174; VII 14: 105, 174; VIII 1: 196; VIII 7: 196; VIII 8: 197; Vili 12: 199; Vili 13: 199; IX 13: 197; IX 4 1166al2 sg.: 182; IX 4.

1166a35: 178; IX 8-9: 196; IX 10-12: 797; X, 149,196,272,314, 316; X 1-5: 195; X 4-5: 174; X 5 1176al5 sgg.: 182; X 7: 205; X 7 1177all sgg.: 205; X 1 1177a25 sgg.: 205; X 7 1177M6 sgg.: 206; X 7 1177b26 sgg.: 206; X 7-9: 202; X 8 : 205; X 8 1178a9 sgg.: 206; X 8 U78b2 sgg.: 206; X 8 1178b5 sgg.: 209; X 8 1178b20: 209; X 8 1178b21 sgg.: 205; X 8 U78b31 sgg.: 206; X 9: 205; X 9 1179a21 sgg.: 206, 209; X 10: 165, 168, 202; X 10 1179b7 sgg.: 180; X 10 1181b20 sgg.: 200; — De generatione animalium, 176; — Magna Moralia (Grande etica), I 1 1182a20: 95; I 34 1197b28 sgg.: 210; —.

Metafisica (Mei.), 160, 203, 209; XII 7 : 205; XII 8 1074b3-5: 57; XII 10: 169; XII 10 1076a4: 21; XIII 1078bl7-19:3; —.

Parti degli animali (De partibus, De part. an.), 176; I 5 645a25 sg.: 185; —.

Poetica, 166; 9 1451Ò15 sgg.: 126; — Politica (Poi.), 1, 168, 200, 202; I: 198; I 1252a3 sgg.: 25; I 2 1252b28 sgg.: 184; 12 1253a2 sg.: 184; I 2 1253a9 sgg.: 184; I 2 1253a29 sgg.: 185; I 3: 178; I 5: 178; II 2 1261a4: 153; II 3-5: 121; II 4 1262a32-37: 153; III 4: 200; 1119:200; III 13:201; III 15-16: 201; III 16 1287a32: 53; III 18: 200; IV 11 1296a9: 42; VI 11: 201; VII 2: 168; VII 2 1324a6: 209; — Protrettico, 203; — Respublica Atheniensium (Costituzione degli ateniesi) (Resp. Ath.), 5: 42; 8.5: 61; —.

Retorica (Reth.), 166; ! 10 I368b7: 57; I 13 1373b4sgg.: 57.

Asclepiade di Bitinia, 248. Aubenque, P., 182, 184. Aulo Gellio, —.

SVF 2.1000: 258-260.

Barnes, J., 164. Beroso di Babilonia, 253. Berti, E., 203. Bien, G., 166, 207-8. Bione, 287. Blossio, 238. Bréhier, E., 282. Bubner, R., 213. Burkert, W., 76, 78, 81. Burnyeat, M., 213.

Calcidio, — SVF 2.943: 260-1; — SVF 3.229: 236.

Cambiano, G., 159. Cameade, 258, 263. Cicerone (Cic), 211, 233, 240, 242, 260, 284-287, 290; — SVF 3.315: 290; — SVF 3.438: 279; — SVF 3.530: 243; — Académica Priora (Ac. Pr.), 2.37: 224; — Académica Posteriora (Ac. Post.), 1.38: 226; — De divina tione (De div.), 1.127: 254; 2.43.90: 264; — De Fato, 289; 9: 257; 11: 257; 18-9: 262; 20: 257; 22-3: 262; 28: 257; 32: 263; 40: 234; 41: 254; 41-2: 258; 43-4: 258; —.

De finibus (De fin.), 3.20: 284; 3.20-22: 229; 3.22: 224, 285; 3.24: 289; 3.32: 285; 3.43: 224; 3.50: 284; 3.58-9: 284; 3.60-61: 295; 3.63-4: 290; 4.78: 237-8, 286; —.

De natura deorum (De nat. deor.), 1.7: 2P0; —.

De officiis (I doveri) (De off), 291; 1.46: 289; 1.112: 291,295; 1.114-5:289; 3.15:285; —.

Tusculanae.

Disputationes (Tusc), 2.11.27: 236; 3.9: 234; 3.9-11: 230; 3.74: 241; 3.76: 242; 4.9: 233; 4.14: 228; 4.41: 241; 4.57: 241; 5.81-2: 292. Cleante, 224, 235; — Inno a Zeus: 281; — SVF 1.527: 280; — SVF 1.537: 255.

Crisippo, 8, 224, 232-5, 240, 242, 244-5, 252, 256-261, 276-7, 284-7, 289, 301; — Terapeutico, 242-3; — DL 7.88: 275; — DL 7.127:285; — SVF 1.202: 275; — SVF 2.510: 284; — SVF 2.794: 258; — SVF 2.913: 255; — SVF 2.937: 256; — SVF 2.943: 260-1; — — SVF 2.978: 254; — SVF 2.979: 260; — SVF 2.984: 260; — SVF 2.991:261; — SVF 2.997: 257; — SVF 2.1000: 258, 260; — SVF 2.1169: 264; — SVF 2.1174: 264; — SVF 3.68: 276; — SVF 3.191: 280-1; — SVF 3.255: 276; — SVF 3.278: 235 — SVF 3.299: 277; — SVF 3.280: 277; — SVF 3.302: 276: — SVF 3.465: 234 — SVF 3.471: 235.

— SVF 3.473: 239 — SVF 3.545 : 274: — SVF 3.564: 281 — SVF 3.668: 225, 264; — SVF 3.698: 287; — SVF 3.727: 288, — SVF 3.728: 288: — SVF 3.729: 288 — SVF 3.744-5: 288; — SVF 3.747-752: 288; —.

SVF 3.755-6: 288. Crizia, 57, 109, 111, 135; —.

DK B25: 56-7.

Damascio di Siria, 319. Demetrio Falereo, —.

fr. 81 Wehrli: 251. Democrito, vm, 47, 67, 221, 253-4, 261-2; — DK B191: 52. Demostene, 219. Detienne, M., 77, 103. Dicearco, 210. Diodoro Crono, 253. Diogene di Babilonia, 284-5; — DL 7.88: 284. Diogene di Enoanda, — fr. 32: 262. Diogene di Fenicia, 319. Diogene Laerzio (DL), — 3.5: 109; — 6.76: 104; — 7.6: 279; — 7.10: 288; — 7.23: 257; — 7.33: 2J7; — 7.85: 229; — 7.87: 275; — 7.88: 222, 275; — 7.89: 235; — 7.94: 275; — 7.101-107:285; — 7.102: 229; — 7.105:283; — 7.107: 283; — 7.111: 227; — 7.113 sgg.: 231; — 7.115: 234; — 7.117: 241; — 7.121-2: 223; — 7.127: 285; — 7.128:285; — 7.131: 237; — 7.158: 234-5; — 7.160: 284, 287; — 10.117-120: 278.

Diogene di Sinope («il Cane»), 32, 103, 304; —.

DL 6.76: 104; —.

SVF 3.750: 103. Dirlmeier, F., 203. Dodds, E.R., vm, 76, 252. Donini, P.L., 201, 292, 301, 314. During, 1., 203.

Eliano, —.

14.33: 103. Empedocle, 100, 103; — DK B112: 88; — DK B115: 86; — DK B117: 84; — DK B136: 82; — DK B137: 82; —.

DK B146: 88. Engberg-Pedersen, T., 181, 184. Enomao, —.
SVF 2.978: 254.

Epicuro, vm, 245, 254, 261-2, 292-3, 301; — Epistola a Meneceo (Ep. Men.), 122: 278; 127 sgg.: 262; 128: 245-6; 130: 246; 133-4: 225; 135: 275; — Massime Capitali (M.C.), 1-4: 278; 10: 246; 20: 247; 27: 222; — Sentenze Vaticane (S. V.), 17: 278; 58: 278; — fr. Usener (Us.) 523: 222; — fr. Us. 602: 275; — DL 10.117-120:278.

— Epitteto, 8, 240, 289, 291; —.

(Diatribes), 1.6.19-21: 229; 1.12.15, 17: 281; 1.24.4: 294; 1.24.15-20: 288; 3.22: 292; 3.24.34: 253, 281; 4.1.165: 294; —.

Manuale (Man.), 1.3: 279; 8: 280; 17: 287. Eraclito, 6, 280; — DK B45: 96; — DK B85: 96; —.

DK B1 19: 96. Ermia di Fenicia, 319. Erodoto, 30; —.

(Storie), 2.81: 76; 2.123: 75, 84-5; 3.80.6: 45; 3.142.3: 42. Eschilo, 30, 44, 50, 56; —.

Agamennone (Ag.), vv. 214 sgg.: 81; v. 216: 100; —.

Eumenidi, 40, 44, 49; vv. 81-3: 43; v. 468: 43; vv. 483-4: 43; vv. 490 sgg.: 43; vv. 571-2: 43; v. 778: 43; v. 808: 43; v. 973: 44; vv. 976 sgg.: 44; —.

Prometeo, 40, 49. Esiodo, 29-30, 38, 47, 56-7; —.

Le opere e i giorni (Op.), v. 9: 29; vv. 248 sgg.: 30; w. 256 sgg.: 30; —.

Teogonia (Theog.), 29; vv. 901 sgg.: 30, 40.

Eudoro di Alessandria, 301. Eudosso di Cnido, 245. Eulamio di Frigia, 319. Euripide, 50, 232, 242; —.

Baccanti, 94; vv. 39-40: 78; v. 75 : 74; w. 116-7: 78; vv. 419 sgg.: 73, 78; vv. 482-4: 78; v. 991: 79; v. 1268: 100; —.

Ippolito, 100; v. 317: 101; v. 358: 101; vv. 380 sgg.: 101; vv. 952 sgg.: 76-7; —.

Medea, vv. 255 sgg.: 100; vv. 1078 sgg.: 100; vv. 1265 sgg.: 100; v. 1407: 100; —.

Supplici, 50; vv. 429 sgg.: 46.
 Festugière, A.J., 281.
 Filodemo di Gadara, 232; —.
 De ira, 6.31: 245; 7: 245. Filolao, 86, 94; —.
 DK B14: 85. Filone di Alessandria, 305. Filostrato, 306.
 Finley, M.I., 27-8. Foucault, M., 186, 248. Frede, M., 229.
 Gadamer, H.G., 125, 145, 163, 171, 213.
 Galeno, 33, 211, 232, 237, 239-240, 248-250, 293, 303, 306; —
 De Locis affectis (Loc. aff.), 5.1: 236; 6.6: 248; — Le passioni e
 gli errori (Pass. Err.), 249-250, 301; 1.4: 233; 1.5: 244; 2.3 (K V
 71): 303; 2.4-6: 303; 2.5 (K V 92): 303; —.
 De Placitè Hippocratis et Plato-nis (Depi.), 4.2: 228; 4.6: 230,
 237, 239; 5.2: 235; —.
 Quod animi mores (I costumi dell'anima seguono il
 temperamento dei corpi) (Quod an.), 250; 3-5: 249; 9: 249; 11:
 249-250. Gassendi, P., 298. Gastaldi, S., 183. Gauthier, R.A., 203,
 207. Gernet, L., VII. Giamblico, 318; —.
 Vita Pitagorica (Vita Pit.), 30: 79, 88; 71-2: 83; 72: 79; 96
 100: 83; 107-8: 81. Gigon, O., 143, 163, 206. Giusto Lipsio, 298.
 Gorgia, 102; —.
 Encomio di Elena, DK Bll 6-7: 102; DK Bll 8-15: 102; DK Bll
 15-20: 102. Grozio, U., 298.
 Habermas, J., 68, 213. Havelock, E.A., vm. Hegel, G.W.F., 11,
 55, 68, 117, 144, 298; —.
 Fenomenologia dello spirito C.AA.VB, 181.
 Heidegger, M., 144-5, 152.
 Hòffe, O., 213. Hume, D., 184.
 Ippocrate, —.
 Antica medicina, 14: 136.
 Isidoro di Gaza, 319. Isocrate, 200.
 Jaeger, W., vm, 68, 203, 207. Jermann, C, 110.
 Kamp, A., 203, 207. Kant, I., 10, 160, 175, 298; —.
 Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, II 3: 298.
 Kràmer, H.J., 152, 210.
 Lanza, D., 49. Lattanzio —.

SVF 3.437: 279. Lisia, 111.
 Long, A.A., 261.
 Lotman, J., 14.
 Luciano di Samcsata, 306; — Eunuco, 304; — Pescatore o i redivivi, 304; — Storia vera, 318-9; —.
 Vendita delle vite, 304. Lucrezio, vm, 262; —.
 De rerum natura (Rer. Nat.), 2.251 sgg.: 262.
 Mac Intyre, A., 12, 185, 213. Mann, T., —.
 Storie di Giacobbe, 105-6. Marco Aurelio, 9, 290, 292, 295-7, 301; —.
 (Ricordi), 4.48: 296; 6.6: 238; 6.37 : 238; 8.31: 296. Meier, C, 55. Mondolfo, R., 78. Moore, G.E., 184.
 Nemesio di Emesa, —.
 SVF 2.991: 261. Nietzsche, F., 104. Numenio, vm, 306. Nussbaum, M., 79, 207.
 Omero, ix, 13, 25, 31-3, 75, 113, 232; —.
 Iliade (IL), 3, 13-4, 18, 20, 22, 24, 27-33, 38, 44, 61, 65, 232; 1.149 sg.: 23; 1.184 sgg.: }8. 1.190 sgg.: 23; 1.203: 18; 1.218-28; 1.275: 17; 1.277 sgg.: 22-3-1.295: 23; 1.353; 18; 1.490- 24-1.507: 18; 2.201: 21; 2.204: 21-2.212 sgg.: 15; 6.215 sgg.: 21- . bro 9: 23; 9.158 sgg.: 22; 9.308 ' sgg.: 24; 9.498: 17; 9.628 sgg • 24; 12.310 sgg.: 16; 13.73 sgg : 26; 13.277: 17; 15.137: 29-15.642:77; 16.52 sgg.: 18; 16.386 sgg.: 29; libro 19: 23-4; 19.85 sgg.: 26; 24.40 sgg.: 25; —.
 Odissea, 29-30.
 Orfici, 86; — fr. West 1, 2, 3: 73; — fr. Kern 31 (Colli A69): 87; — fr. Kern 32 (Colli A65): 87; — fr. Kern 228: 84.
 Panezio, 244, 259, 284-286, 289; — DL 7.128: 285.
 Parmenide, 6, 96. Pavese, C, — Dialoghi con Leucò, 78. Pindaro —.
 Olimpiche (Olimp.), 2, vv. 56 sgg.: 87-8; —.
 fr. 152: 63. Pirrone di Elide, 302.
 Pitagora, Pitagorici, 6, 79, 81, 83-84, 88, 249; — DK 14A8a: 85; — DK 14A9: 81; (cfr. anche Giamblico, Vita Pitagorica).

Platone, vii, ix, 4, 7, 10, 33, 37, 61, 64-6, 83, 86-90, 92, 94, 97, 99, 102-105, 109-155, 169-171, 175, 178, 180, 192, 195, 207-8, 225-7, 232, 248, 301, 307, 311, 314, 317, 318-9; — Alcibiade I, 129A-130C: 91; 131C: 91; — Apologia, 115; 29 D-E: 91; 30 A-B: 91; 31 A-B: 91; 40 C-D: 93; 41 A: 93; — Cratilo, 400C: 85-6; — Critone (Crit.), 53, 62, 92, 115; 53A sgg.: 54; — Crizia (Criti.), 108B: 115; — —.

Fedone, 94, 113, 116, 130, 301, 313; 67A-B: 89-90; 67C-D: 90; 67E: 90; 80E-81A: 90; 81B-82A: 89; 82B-83A: 89; —.

Fedro (Phaedr.), Ili, 129, 149-150; 246A: 131; 248C-E: 88-9; 251A-C: 137; — Filebo (Phil.), 145; 32C: 230; 35D: 130; — Gorgia (Gorg.), 116; 469A sgg.: 93; 470E: 93; 471 A: 93; 477B-478A: 93; 483B-E: 63; 483E sg.: 51; 493A: 95; 515D sgg.: 115; 522E: 94; 523A sgg.: 93; —.

Leggi {Leg.}, 83, 121, 139-141, 180, 186, 204, 208, 240; I 626E: 114; I 644A-B: 739; I 644C: 230; II 659D: 140; III 701A: 49; V 733E-734A: 734; V 739C: 121; VI 780A: 140-7; VII 789E: 139; VII 808D: 138; VII 808E: 140; VII 809A: 140; VII 810A: 140; VII 811C-E: 175; VII 817B: 175; IX: 774; IX 862E: 249; IX 863B: 133; IX 863E: 134; — Lef1era VII, 128; — Parmenide, 144; — Protagora (Protag.), 313E: 91; 320C-323A: 37; 326C sg.: 51; 345E: 92; 352B sg.: 52; 356A sgg.: 52, 92; 357C-D: 92; 361 A-B: 92; —.

Repubblica (Resp.), vm, 64, 109-111, 115, 121, 125-6, 151, 169-170, 232, 316, 319; I: 63, 115-6; I 331C-E: 172; I 333A: 712; I 333D: 112; I 334B: 772; I 338C-E: 64; I 343B-C: ;12; I 351C-D: 773; I 352B: 772; I 352D: ;48; I 353B: 118; I 354B-C: 173; II 358E-362B: 104; II 363C-366A: 704-5; II 365D: 113; II 368E-369A: 776; II 372D: 779; II 373B: 719; II 375A: 120; II 376D-E: 125; III: 751; III 395A sgg.: 114; III 397E: 97, 714; III 398A: 97, 114; III 399E: 179; III 400D-E: 739; III 401A: 739; III 407A: 117; III 407D-E: 118; III 412B-E: 720; III 414E-415A: 122; III 415D-E: 120; III 416DE: 720; III 417B: 720; IV: 136; IV 422C: 727; IV 422E-423A.-175; IV 427D: 113; IV 428D-429A: 123; IV 429B: 724; IV 430C: 724; IV 430E: 724, 734; IV 430E-431A: 714; IV

431B-432A: 724; IV 433A: 734; IV 433B: 118; IV 434C: 118; IV 434E-435A: 176; IV 435B-C: 725, 729; IV 435E-436A: 717; IV 439C-D: 137; IV 439D-E: ;30, 134; IV 439E-440B: 137; IV 441A: 733; IV 441B: 773; IV 441D-E: 736; IV 442C-D: 732, 136; IV 443B: 725; IV 443C-E: 736; IV 444C-D: 736; V 450C-D: 126; V 456A-C: 727; V.

457C: 127; V 458B: 137; V 462A: 121; V 462B-C: ;15; V 463B-C: 727; V 472C-473A: 727; V473C-E: ;28; VI 485D: 132; VI 490B: 137; VI 49ID: 138-9; VI 492B-C: 48-9; VI 492D: 739; VI 496C-D: ;28; VI 499B-D: 126, ;28; VI 500E: 127, ;29; VI 501A-C: 729; VI 501E: ;28; VI 502C: 127; VI 505A: 740; VI 506A: 142; VI.

506D-E: 143; VI 507B sgg.: 143; VI 508C: 143; VI 508E: 143; VI 509B: 743; VI 511B: 745-6; VII 517C: 742; VII 519C-D: 747; VII 527C: 737; VII 533B-C: 746; VII 533D: 747; VII 534B-C: 146; VII 541A: 720; Vili: 775; Vili 544D: 177; Vili 550B: 735; Vili 55ID: 65; Vili 553C-D: 735; Vili 561B: 735; IX 573A-B: 135; IX 580D-581A: 134; IX 586E sg.: 74S; IX 588C-D: 132; IX 589B: 732; IX 590C-D: 723; IX 592A-B: 727, 129; X 605C-606D: 114; X 606A sg.: 34; X 608C-D: 149; X 612B: 148; X 612E-613D: 148; X 615A-B: 149; X 617E: 149; —.

Simposio (Symp.), 209A: 737; 210A-D: 737; 211C-D: 137; — Sofista (Soph.), 228B: ;16; — Teeteto (Theaet.), 167C: 63; — Timeo (Tim.), 114, 116, 120, 134, 151; 69C-70B: 733; 90B: 737.

Plotino, 153, 306-8, 310-311, 313-4, 316-8; —.

Enneadi (Enn.), I.

1.10:577; 12.1:570; 12.2:512, 575; I 2.3: 572; I 2.4: 572; I 2.5: 572; I 2.6: 572-5, 575; I 2.7: 575, 575; I 4.4-5: 515; I 4.7: 575; I 4.13:574; 17.2:509; I 7.3: 573; I 8: 375; II 3.34 sgg.: 264; II 9.6: 308; II 9.9: 309-310; II 9.13: 309; II.

9.14: 309-310; II 9.15: 510; II 9.16: 309; II 9.18: 509; III 2.1518: 509; III 3.1: 262; III 3.1.5-6: 264; III 6.5: 372; III 7.11: 375; IV 8.4-5: 375; V 1.1: 515; V 3.3: 311; V 5.3:308; VI 4.14: 515; VI 7.34: 516; VI 8.17: 316; VI 9.7: 576; VI 9.11: 576.

Plutarco (Plut.), vm, 239, 276, 301, 305; —.

Praecepta gerendae reipublicae (Praec. ger.), 813 E-F: 220; — Deproficiantibus (Deprof.), 75C: 243; — Le contraddizioni degli stoici (De stoicorum repugnantibus, Stoic. Rep.), 7, 1034C-E: 276-7; 31: 225; 34: 256; 47, 1056C sgg.: 257; — De virtute morali (De virt. mor.), 1-3, 440E-441D: 276; 3, 441C: 228; 4-5, 443D-E: 244; 7, 446F: 227; 7, 447D: 244; — Vite, 68; — Vita di Catone (Cat.), 65: 295.

Porfirio, 305, 315, 318; — Vita di Pitagora (Vita Pit.), 19: 85; — Vita di Plotino (Vita Plot.), 1:313; 7: 308; 9: 308; 10: 506; 12: 308; 16: 306; 23: 577.

Posidonio di Apamea, 239-240, 243, 259, 284, 286; — fr. 162: 240; — fr. 165: 240; —.

DL 7.128: 285. Prisciano di Lidia, 319. Proclo, 318.

Protagora, 37, 45, 51, 54, 60, 62-3, 183.

Pseudo-Dionigi, 318.

Pseudo-Senofonte, 58, 60, 63-4; —.

Costituzione degli ateniesi, 59-1.8: 59; 1.14: 60; 2.19-20: 60.' Quintiliano, 211.

Riedel, M., 213. Robin, L., 164, 274. Rohde, E., 75. De Romilly, J., 58. Rosen, S., 138. Rufo, 248.

Said, S., 97.

Schleiermacher, D., 207. Segal, C, 78.

Seneca, 89, 33, 225, 232, 240, 242-3, 252, 289-290, 292-3, 296, 297, 301; — De beneficiis (De ben.), 2.20.2: 291; 3.18: 277; 3.20.1-2: 297; — De clementia (De clem.), 1.1.1: 297; — De constantia sapientis (De con-st. sap.), 1.1: 279; 5.4: 257; 1:225,291; — Edipo (Oed.), w. 206 sgg.: 257; — Epistole a Lucilio (Ep.), 25: 295; 42.1: 225; 44.1: 297; 47.10: 297; 66.18: 278; 70: 295; 73: 297; 75.15: 294; 76.6 : 245; 89.13: 295 ; 94: 256; 107.11: 258, 280; 115.11-2: 256; 116.1: 245; 116.5: 285; 120: 289; —.

De ira, 1.2.1 sgg.: 255; 1.1:223-4,244-5; 1.7.4: 228; 2.4.1: 228; 3.15.4: 295; 3.36.2: 293; — De providentia (De prov.), 2.9: 295; 5.6: 252; 6.7: 295; — De tranquillitate animi (De tr. an., De tranq.), 4.6: 293; 7.2: 225; —.

De vita beata, 13.2-4: 292; 15.7: 257-2; 20.4: 293; — SVF 1.15: 238; — SVF 2.1065: 288; —.

SVF 3.573: 280. Senofane, 43, 47; — DK B2: 42; — DK B7: 84.

— Senofonte, 63, 79; 4.16 53; —.

Memorabili, 1.2.40-5: 64-5; 4.4.12: 53; 4 sg.: 53; 4.4.18: 53; 4.4.19: 4.4.25: 53.

. 301 141 302 Sesto Empirico, 303, 306; —.

Contro gli etici (Adv. Eth.) 3.76-89: 302; 4.113 : 302; 5 303; 6.191: 288; 6.215: 7.216: 302.

Sfero, 236. Sidgwick, D., 164. Simonide, 60; —.

fr. 53: 48. Simplicio di Cilicia, 319.

Socrate, 3-4, 32, 47, 52, 53-4, 62-64, 90-95, 103, 109, 111, 225, 249, 272, 278-9.

Sofocle, 55-6; —.

Antigone (Ant.), 49, 57; vv. 335-6: 79; w. 450 sgg.: 56; —.

Edipo a Colono, v. 311: 98; vv. 521 sg.: 98; vv. 536 sg.: 98; vv. 547 sg.: 98; vv. 962 sgg.: 98; w. 977: 98; —.

Edipo re {Ed. re), 49, 74; — v. 816: 98; v. 828: 98; vv. 1031 sg.: 98.

Solone, 39, 41-43, 45-6, 56, 60; —.

Elegie, 3.30 sgg.: 40; 5: 41; 24.15 sgg.: 40; 24.18 sg.: 41; 25: 41.

Sorabji, R., 190.

Sorano, —.

Ginecologia, 1.7:248.

Spinoza, B., 298. Stanford, W.B., 97. Stoici, — DL 7.6: 279; — DL 7.85: 229; — DL 7.87: 275; — DL 7.89: 235; — DL 7.94: 275; — DL 7.101-107:283; — DL 7.102: 229; — DL 7.105: 283; — DL 7.111:227; — DL 7.113 sgg.: 231; — DL 7.115: 234; — DL 7.117: 241; — DL 7.158: 234-5; — SVF 1.15: 238; — SVF 1.44: 224; — SVF 1.60 sg.: 228; — SVF 1.205: 228; — SVF 2.67: 236; — SVF 2.115: 224 — SVF 2.528: 255 — SVF 2.826: 227; — SVF 2.836: 227; — SVF 2.876: 236.

— SVF 2.941: 253, 263; — SVF 2.944: 256.

— SVF 2.945: 255 — SVF 2.956-7: 257; — SVF 2.975: 280;
— SVF 2.998: 257-8; — SVF 3.16: 275; — SVF 3.18: 285; —
SVF 3.52: 273; — SVF 3.122: 283 — SVF 3.128: 283 — SVF
3.228: 235 — SVF 3.229: 236 — SVF 3.229a: 235; — SVF 3.245-
8: 273; — SVF 3.315: 290: — SVF 3.378: 231 -SVF 3.385: 231
— SVF 3.386: 228: — SVF 3.389: 230 — SVF 3.394-5: 231 —
SVF 3.409: 231 — SVF 3.414 sgg.: 231; — SVF 3.421: 234 —
SVF 3.423: 234 — SVF 3.430: 234 — SVF 3.432: 279: — SVF
3.437: 27P; — SVF 3.438: 279: — SVF 3.447: 241 — SVF 3.459:
228 — SVF 3.462: 228: — SVF 3.473: 237; — SVF 3.475: 230:
— SVF 3.478: 230; — SVF 3.483: 233 — SVF 3.498: 285: —
SVF 3.504: 285 — SVF 3.530: 243 — SVF 3.532: 243: — SVF
3.536: 241 — SVF 3.539: 243 — SVF 3.560: 274 — SVF 3.567:
273 — SVF 3.586: 278 — SVF 3.607-8: 273 — — SVF 3.610:
273 — SVF 3.630: 274.

— SVF 3.658: 225 — SVF 3.668: 224 — Stobeo (Stob.), 3.70:
283.

Strauss, L., 68, 213.

Tacito, —.

Annali (Ann.), 6.22:253; 16.22:295; 16.24:295; 16.34-5:
295. Taletè, 204. Teofrasto, 210. Timone, 302. Tolomeo, 264; —.

Tetrabiblos, 211 ; 1.2-3 : 264.

Trasimaco, 63-4, 104, 111. Tucidide, 13, 58, 64, 200; —.

(La guerra del Peloponneso), 2.43.1: 48; 2.63.2: 58; 3.82.2-8:
60-1; 3.84.2: 61; 5.89: 58; 5.90: 59; 5.104: 59; 5.105.2: 59.

Tugendhat, E., 11.

Varrone, 305.

Vernant, J.P., vm, 99, 190. Vettio Valente, —.

5.9: 253; 6.9: 253. Veyne, P., 47, 117.

Vitruvio, 211. Weber, M., 184.

Zenone di Cizio, 8, 67, 222, 224, 235 237, 244, 257, 282, 284,
288; Repubblica, — DL 7.33: 237; — DL 7.131: 237; — SVF
1.15: 237; — SVF 3.343: 237; — SVF 3.350: 237; — SVF 3.352:
237; — SVF 3.355: 237; — SVF 3.728: 237; — DL 7.10: 288; —
DL 7.23: 257; — DL 7.88: 222; — DL 7.107: 283; — DL 7.121-2:

223; — DL 7.127: 285; — SVF 1.9:223; — SVF 1.24: 237; — SVF 1.202:275; — SVF 1.207: 226; — SVF 1.216:225,224,277; — SVF 3.16: 275; — SVF 3.262 : 276; — Stobeo (Stob.), 2.75.11: 275.

Zoroastro, 306.

Zostriano, 306.

Indice del volume

Premessa

I. Gli inizi e le costanti.

1. Tra morale ed etica: Omero, Socrate, Aristotele, p. 3 - 2. Le costanti: il ruolo della morale, p. 4 - 3. Le costanti: delimitazione del soggetto morale, p. 6 - 4. Le costanti: felicità e virtù, p. 10
Nota, p. 12

II. Il problema dell'Iliade: dialettica della morale pre-politica

1. La virtù della forza, p. 13 - 2. La città impossibile, p. 19 - 3. Dimenticare Omero?, p. 30
Nota, p. 34

III. La morale politicizzata: apogeo e crisi.

1. L'impresa soloniana, p. 37 - 2. Diventare uguali: «la città educa gli uomini», p. 45 - 3. La natura del potere: crisi della morale politicizzata, p. 55 - 4. La città perduta e la sua nostalgia, p. 66
Nota, p. 69 Bibliografia, p. 70

IV. Verso l'interiorizzazione della morale: ventura e sventura dell'anima.

. «Dioniso verità anima», p. 73 - 2. Specialisti dell'anima: dal dèmone al vero io, p. 84 - 3. L'anima contro se stessa: fallimento del «vero io», p. 95 - 4. L'eredità dell'anima, p. 103
Nota, p. 106 Bibliografia, p. 107

V. Conflitto e ricomposizione: il progetto dell'anima e della città in Platone.

1. La Repubblica e i suoi personaggi, p. 109 - 2. La crisi: scissione 336 Indice del e conflitto di anima e città, p. 113 - 3. La città ricomposta: gerarchia e giustizia, p. 116 - 4. Il governo dell'anima, p. 129 - 5. Educazione e condizionamento dalla Repubblica alle Leggi, p. 138 - 6. Il Bene e la battaglia della dialettica, p. 142 - 7. Promesse di felicità, p. 148 - 8. Il tempo e lo spazio: la dialettica del platonismo e le sue eredità, p. 150 Nota, p. 155 Bibliografia, p. 156

VI. Ricomposizione senza conflitto: l'etica di Aristotele fra società e natura

1. L'autonomia della filosofia pratica e la delimitazione epistemologica dell'etica, p. 159 - 2. Contro Platone: dal Bene ai beni, p. 168 -. 3. Felicità e virtù: l'anima, la famiglia, la città, p. 173-4. Un'etica tra società e natura, p. 183 - 5. 11 buon uso delle passioni e la struttura dell'azione morale, p. 186 - 6. «Piaceri meravigliosi»: la teoria, la scuola, il filosofo, p. 202-7. Anacronismo e astoricità: un'etica per tutte le stagioni?, p. 210 Nota, p. 214 Bibliografia, p. 215

VII. Libertà difficili: la passione e il destino

1. Libertà difficili, p. 219 - 2. La passione è ragione, p. 225 - 3. La passione è malattia, p. 230 - 4. Le terapie della passione, p. 240 - 5. Il destino: schiavi o soldati, p. 251 Nota, p. 265 Bibliografia, p. 267

VIII. Il mito del saggio

1. La norma descritta, p. 271 - 2. Il toro di Falaride, p. 277 - 3. L'arciere e l'attore, p. 282 - 4. L'arte del vivere e del morire, p. 290 -. 5. Lo stoicismo dopo gli stoici, p. 296 Nota, p. 299 Bibliografia, p. 299

IX. La fine delle virtù e l'esodo dell'anima

1. Un'etica senza storia: i professori di filosofia e i loro rivali, p. 301 - 2. Nuovi bisogni, nuove risposte, p. 304 - 3. Oltre le virtù: Plotino, p. 307 - 4. Il ritorno dell'anima, p. 314 - 5. «Solo Platone non c'era», p. 318

Nota

Bibliografia

Breve aggiornamento bibliografico 1996

Indice degli autori e dei luoghi citati